TEORÍA FEMINISTA

DEL FEMINISMO LIBERAL A LA POSMODERNIDAD

CELIA AMORÓS
Y ANA DE MIGUEL

BIBLIOTECA NUEVA

TEORÍA FEMINISTA

DEL FEMINISMO LIBERAL A LA POSMODERNIDAD

CELIA AMORÓS
Y ANA DE MIGUEL

BIBLIOTECA NUEVA

TEORÍA FEMINISTA: DE LA ILUSTRACIÓN A LA GLOBALIZACIÓN

DEL FEMINISMO LIBERAL A LA POSMODERNIDAD

2

Celia Amorós
Ana de Miguel (Eds.)

TEORÍA FEMINISTA: DE LA ILUSTRACIÓN A LA GLOBALIZACIÓN

DEL FEMINISMO LIBERAL A LA POSMODERNIDAD

2

BIBLIOTECA NUEVA

Colección: «Estudios de género»

Cubierta: Malpaso Ediciones, S.L.U.

Primera edición en esta colección

C/ Diputació 327, principal 1.a

08009 Barcelona

www.malpasoycia.com

ISBN: 978-84-16089-56-7

Índice

Para Begoña San José, que siempre sabe hacer de puente entre la teoría feminista y la militancia política

Agradecimientos

En este libro cristaliza el esfuerzo colectivo del grupo que, desde el curso 1990-1991, sin solución de continuidad, viene impartiendo un curso de Historia de la Teoría Feminista, entre los muchos que organiza el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Queremos agradecer el apoyo que ha recibido siempre por parte del Consejo así como de sus sucesivas Directoras: Concha Fagoaga, Cristina Segura, Ana Sabaté y Rosa García Rayego. Ha sido inestimable la colaboración, año tras año, de su Secretaria, la entrañable Juany Merino. Queremos asimismo de manera muy especial hacer constar que, sin la dedicación y la eficacia de Cristina Justo, la edición de este volumen no hubiera sido posible. Quisiera también hacer constar mi agradecimiento a Stella León por su valiosa colaboración.

CELIA AMORÓS Y ANA DE MIGUEL

1

EL FEMINISMO LIBERAL ESTADOUNIDENSE DE POSGUERRA: BETTY FRIEDAN Y LA REFUNDACIÓN DEL FEMINISMO LIBERAL

Ángeles J. Perona

Betty Friedan es una figura central del nuevo feminismo norteamericano que surge a mediados del siglo XX, un feminismo que tiene la peculiaridad de ofrecer, al mismo tiempo, rendimientos prácticos y teóricos. Desde el punto de vista de la praxis, se articula como un movimiento organizado de mujeres, que lleva a cabo acciones concertadas con el objetivo de realizar determinados fines políticos previamente decididos; lo cual implica que la acción social de las mujeres participantes no es fruto de la mera espontaneidad, sino que obedece a pautas y procesos de reflexión previos. Por otro lado, este nuevo feminismo tan firmemente articulado cristalizó en una de las más antiguas organizaciones feministas: la NOW (Organización Nacional de Mujeres) que B. Friedan cofundó en 1966.

Friedan no es una filósofa, sin embargo, en su obra avanza problemas y se adentra por primera vez en campos de investigación que serán característicos de la filosofía feminista posterior. El alcance teórico de su obra se encuentra fundamentalmente en dos de sus libros, los cuales responden a dos situaciones distintas de las mujeres norteamericanas o, en muchos aspectos, de las mujeres occidentales. Se trata de La mística de la feminidad (1963) y La segunda fase (1981). También cabe destacar The Fountain of Age1 (publicado en 1993), donde aborda el «mito de la menopausia» en tanto que constituye la causa mayor de las crisis de autoestima sufridas por las mujeres afectadas. A lo largo del texto lo intenta desbaratar al presentarlo como fruto de una interpretación equivocada de un acontecimiento fisiológico que es presentado falsamente como índice de declive absoluto.

Pero, como decíamos, son las dos primeras obras las que encierran mayor novedad e interés teórico. La primera de ellas responde a la fase de postguerra que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Ya había habido antes mucho feminismo y ya se había conseguido uno de los derechos políticos fundamentales por el que luchó el feminismo anterior con el movimiento sufragista a la cabeza: el voto. Pero, tras el auge del sufragismo, el feminismo en EEUU sufrió un proceso de declive que se inició en los años 20 y continuó hasta las fechas en las que escribió Friedan; al mismo tiempo, en este mismo período histórico aparecieron, de la mano de las nuevas condiciones sociales e históricas, nuevos problemas en la vida de las mujeres. Todos esos problemas son remitidos por B. Friedan en su primer libro a uno: el problema de la identidad femenina, que nace de la preponderancia de un estereotipo de mujer que no satisface a las mujeres reales por mucho que lo intentan.

En cuanto al otro libro citado, La segunda fase, se puede decir a modo de presentación que responde a otros problemas nacidos de la misma teoría (y práctica) feminista elaborada anteriormente por la propia Friedan (entre otras teóricas). Su contexto histórico es el de la reacción política que caracteriza a los años de ascenso al poder del presidente conservador R. Reagan. A juicio de la autora, los problemas de las mujeres surgen ahora al constatar que, aunque ya pueden acceder a puestos de trabajo públicos, sin embargo ello no va acompañado ni de la igualdad en el ámbito público, ni de la igualdad en el privado (por emplear la división que la propia Friedan utiliza); el problema característico de esta etapa histórica es el de la doble jornada y la imagen de mujer que le corresponde: la superwoman.

En ambos casos se trata de libros muy influyentes y polémicos, libros todavía vigentes y de los que se sigue alimentando la reflexión feminista. A continuación vamos a adentrarnos en ellos con algo más de detalle no sin antes resaltar un par de datos importantes para una lectura fructífera de los escritos de Friedan. En primer lugar, esta autora tiene formación de psicóloga social y es esa la perspectiva que adopta en la elaboración de su teoría y en el enfoque de sus investigaciones (a este respecto el rasgo que más resalta es la profusión de datos que emplea). Su visión de las mujeres como seres psíquicos que configuran su identidad individual al hilo de sus relaciones sociales, resulta muy interesante para la filosofía. En segundo lugar, la obra global de B. Friedan constituye un ejemplo reconocido de feminismo liberal, entendiendo por tal aquél que pone el énfasis en la idea de que la subordinación de las mujeres hunde sus raíces en una serie de restricciones legales y consuetudinarias que impiden la entrada y/o el éxito de las mujeres en el espacio público. Ante ello defiende dos opciones distintas (según se trate del primer o del segundo libro) ambas de índole reformista.

En su momento Z. Einsenstein sostuvo2 que el feminismo liberal estaba condenado a un futuro radical, es decir, a abandonar los postulados liberales más duros por los del feminismo radical, de raigambre socialista; de lo contrario no alcanzaría sus objetivos. Como veremos a continuación el decurso del pensamiento de B. Friedan, representante por antonomasia del feminismo liberal, da la razón a Z. Einsenstein, pues transita desde un liberalismo escuetamente formalista a lo que ha venido en llamarse social-liberalismo.

I

En La mística de la feminidad, como he avanzado antes, analiza la situación de sometimiento y dominio que pesaba sobre las mujeres estadounidenses de la postguerra, y lo hace abordando esta problemática situación a través del aspecto psicológico-social de la cuestión de la identidad. En el contexto que ella analiza, mediante información obtenida a través de entrevistas personales, estudios sociológicos y psicológicos, las mujeres aparecen definidas y narradas única y exclusivamente como amas de casa: esposas y madres; a esto se reducen las fuentes de su identidad personal. Además, se consideran de suyo desinteresadas por todo lo que ocurre fuera de los muros del hogar, por todo lo que tiene que ver con «la cosa pública». Tal y como lo presenta Friedan, estas mujeres eran víctimas de lo que hoy llamaríamos una heterodesignación3, esto es, una designación de su identidad que las mujeres no se habían dado a sí mismas, sino que les venía ya elaborada e impuesta por otros. Sin embargo, tal heterodesignación era aceptada con gusto por la mayoría de las mujeres, cosa lógica puesto que aquéllas que realizaban otra opción, las mujeres de carrera (que estudiaban y ejercían una profesión), no eran consideradas por la sociedad auténticas mujeres, dado que no se ajustaban al estereotipo de lo que una mujer era y debía ser.

El conflicto, no obstante, nacía precisamente en las mujeres que aceptaban la herodesignación, pues se encontraban con que los papeles que se les habían asignado no colmaban sus energías, no desarrollaban sus potencialidades ni saciaban sus aspiraciones en tanto que individuos (pues ellas se veían como tales). Además, todo esto era reprimido por las propias mujeres. De aquí que desarrollaran problemas relacionados con la represión, con —valga la expresión — un no estar a gusto en la propia piel. Este es el conocido como «problema que no tiene nombre» (con palabras de Friedan), así llamado porque el gran número de las mujeres de esa época que lo padecían, aun sabiéndolo ahí, eran incapaces de nominarlo.

Según los datos aportados por Friedan, el problema se manifestaba en múltiples patologías psicológicas, todas autodestructivas: ansiedad, alcoholismo, desmedido deseo sexual, neurosis o, incluso, suicidio. Las patologías eran tan

notables que muchos psicólogos del momento repararon en ellas, pero la única explicación que ofrecieron (y que B. Friedan impugnará) apuntaba a trastornos inherentes a la misma naturaleza de las mujeres, a la condición femenina. Frente a esta idea y la imagen esencialista de las mujeres que conlleva y para la que Friedan no encuentra justificación, argumenta que «el problema que no tiene nombre» ha sido imbuido interesadamente en las mujeres a través del estereotipo de identidad antes mencionado.

En contra de otro grupo de psicólogos también ocupados en el tema, considera que no se trata de un problema sexual, si bien puede generar epifanías patológicas de este tipo. Tiene en común con los problemas de carácter sexual la estructura represiva, pero aquí lo que se reprime no es la sexualidad (como fue el caso en la época victoriana), sino el desarrollo de la identidad personal, del propio yo. Su solución, pues, tampoco podrá ser de índole sexual.

Finalmente, descarta que se trate de un problema vinculado a la clase social o a la formación de las mujeres; lo muestra mediante sus estudios de campo. Dada su extensión, Friedan consideró que era un problema común a todas las mujeres estadounidenses y, en esa medida, su solución exigía una reacción de todas y cada una de ellas.

II

Friedan se adentra en el análisis de la cuestión desde una determinada perspectiva teórica feminista. Para interpretar la situación estudiada reivindica la herencia de las feministas clásicas ilustradas, sobre todo las del ámbito anglosajón: M. Wollstonecraft, las sufragistas, las protagonistas de la Declaración de Seneca Falls...Dedica el capítulo IV de La mística de la feminidad a reivindicar esa herencia teórica, y se trata, sin duda, de un capítulo central por cuanto de esa tradición extrae algunos argumentos y conceptos con los que desarrolla su análisis y con los que articula y justifica sus propuestas prácticas4.

Uno de los conceptos ilustrados fundamentales que reivindica es el de razón. Entiende por tal un don característico de la especie humana frente a los animales; se trata de una capacidad mental que permite a todos los humanos (al margen del sexo) «dar cuerpo a una idea o a un proyecto y ajustar el futuro a ellos»5, es decir, es una capacidad que ayuda a construir teorías y prácticas en mutua conexión. Es este un concepto de razón que empleó el feminismo del período ilustrado para sostener una idea ya clásica que es, precisamente, la que Friedan reivindica de nuevo en los años 60 para las mujeres, a saber, que se les reconozca el estatuto ontológico de seres humanos dotadas de razón, en el bien entendido de que esa capacidad mental la pueden emplear para desarrollar teorías (conjuntos de ideas con las que describir y explicar el mundo y a sí mismas) y proyectos o cursos de acción no programados en una supuesta identidad natural y esencial previa.

Otro argumento ilustrado que recoge B. Friedan y que utiliza continuamente en su desarticulación de «el problema que no tiene nombre» es aquél según el cual la igualdad de las mujeres es necesaria para liberar también a los varones6. Es la idea de que la realización de las propuestas feministas va a traer una sociedad menos conflictiva y, por tanto, mejor para todos los seres humanos, esto es, la idea del feminismo como índice de calidad civilizatoria.

Una tercera referencia ilustrada que maneja incide de lleno en la definición de la identidad de las mujeres: su ser no se puede definir sólo por sus funciones

biológicas (la reproducción y crianza), sino que las mujeres son seres humanos completos y, en esa medida, la cultura constituye un factor decisivo en la formación de su yo. Al igual que los varones, a los cuales no se les define única y exclusivamente por su capacidad de ser padres, cada mujer debe ser tenida en cuenta por lo que es capaz de hacer o de pensar7.

Por último, y sin agotar el haz de ideas ilustradas que Friedan utiliza, es importante señalar también que recoge toda la temática del feminismo como lucha contra los prejuicios, contra los dogmas heredados que carecen de justificación y que actúan como instancia de legitimación a favor de la subordinación de las mujeres8.

Con estos conceptos y argumentos ilustrados desmonta lo que ella considera que son las fuentes generadoras de «la mística de la feminidad», expresión que alude a una concepción esencialista de la feminidad según la cual las mujeres tendrían una naturaleza especial y consustancial que sólo se puede desarrollar plenamente en «la pasividad sexual, en el sometimiento al varón y en consagrarse amorosamente a la crianza de los hijos»9. «La mística de la feminidad» es un modelo mítico (como el propio nombre indica) que se presenta como inevitable para todas las mujeres y que, en tanto que definición ontológica, las hace idénticas entre sí10, bagatelizando sus rasgos individuales distintivos. Frente a la idea ilustrada del individualismo liberal según la cual todo ser humano se construye a sí mismo como individuo distinto de cualquier otro, este modelo mítico presupone que las mujeres nacen ya hechas de una pieza, con unas funciones predeterminadas que las hacen indistintas entre sí.

Al decir de Friedan11 los creadores de este modelo mítico fueron los varones que habían pasado la guerra soñando con el hogar y lo agradable de la vida doméstica tradicional, sueño que a su vuelta proyectaron sobre las mujeres. Además, el modelo estaba sustentado de distintas maneras por las teorías más relevantes del momento: por el psicoanálisis freudiano, por el funcionalismo sociológico e, incluso, por la antropología cultural de M. Mead12.

Avanzando ideas y argumentos que más tarde se desarrollan en el seno de la epistemología feminista, Friedan analiza cada una de estas teorías en sendos capítulos de su libro. A todas ellas les critica estar construidas sobre el prejuicio que restringe la vida de las mujeres a su función biológica, con lo cual queda en entredicho la neutralidad e imparcialidad de la que hacen gala como rasgo distintivo de la verdadera ciencia. También hace notar que en todas esas teorías

falla la fundamentación de lo que se afirma sobre las mujeres, con lo que se quebranta su pretensión de constituir verdades universales y necesarias. Asimismo señala que dan por supuesto aquello que debería ser demostrado previamente (petición de principio, diríamos con lenguaje filosófico) y que en todos los casos se comete un error de razonamiento (el que la filosofía ha tipificado como falacia naturalista): el ser circunstancial, histórico y cultural de algunas mujeres (las esposas y madres) se impone como deber ser para todo el conjunto de las mujeres. Estas teorías, pues, confunden lo que es efecto de una construcción histórico-cultural interesada, con las causas de eso mismo; esto es, convierten el que casi todas las mujeres fueran esposas y madres de un tipo junto con la interpretación social y política de estos roles (lo cual también es un efecto de una construcción ideológica histórica y cultural), en causa de que todas lo deban ser necesariamente.

Finalmente, señala Friedan que la mística se implantó con tanto éxito por dos razones: en primer lugar, la reforzaron al máximo los intereses económicos del capitalismo del momento13. En segundo lugar, afirma Friedan con perplejidad que las mujeres fueron inexplicablemente responsables, pues ellas eligieron plegarse a ese modelo14.

Sin duda La mística de la feminidad es una obra que en muchos aspectos sigue viva, en esta medida es un texto clásico del feminismo. Sin embargo, siempre conviene tener presente algunas de las críticas que cabe hacerle. En primer lugar, habría que resaltar el hecho de que confunde el capitalismo como sistema de dominación y lo que luego se ha dado en llamar patriarcado o sistema de dominación sexo/género. Los dos, en tanto que sistemas de dominación inciden sobre las mujeres, pero de manera diferente. El capitalismo, por utilizar la definición clásica debida al marxismo, es el sistema de dominación de los poseedores (de la propiedad y de los medios de producción) sobre los desposeídos, y esa dominación se ejerce bajo la forma estructural de la categoría de explotación. El patriarcado, por su parte, es el sistema de dominación del colectivo de los varones sobre el colectivo de las mujeres y su ejercicio es acorde con la categoría serial de opresión. Por otro lado, el capitalismo es un fenómeno histórico que apareció claramente en el siglo XVII y que dura hasta nuestros días, mientras que el patriarcado existe de múltiples maneras desde que tenemos conciencia histórica. La alianza entre estos dos sistemas data, pues, del surgimiento del capitalismo.

A este respecto, el problema de B. Friedan en su primera obra es que atribuye los

efectos que produce el patriarcado al capitalismo, confundiendo —como ya indicábamos— ambos sistemas; más aún, en toda la obra no hay un solo análisis de la mística de la feminidad como sistema político de dominación (aunque sí como modelo psicológico represor), y esto es lo que le hace inexplicable la colaboración de las mujeres en su propia opresión. De haberlo hecho quizá habría comprendido que todo sistema de dominación se ocupa de socializar al dominado/a o al oprimido/a de manera que consienta y asuma el papel que le ha sido asignado. Friedan no se percata de que aunque el capitalismo por ella analizado necesitaba a alguien que se quedara en la casa y comprara todo lo que el mercado ofrecía para esa casa, no necesitaba que ese «alguien» fuera precisamente las mujeres; quien sea ese «alguien» es algo que la estructura del capitalismo deja indeterminado. El que esa variable se llene con las mujeres es algo que sólo se explica gracias a la existencia del sistema de dominación género/sexo.

Probablemente esa confusión sea la causa de la llamativa ausencia de análisis que hay en este libro tanto de la familia como de la sexualidad en tanto que canales de imposición de «la mística de la feminidad».

De todos modos, en sus propuestas prácticas utiliza implícitamente la idea de patriarcado; en concreto, esto se manifiesta en su lucidez final al considerar que la batalla tenían que darla las mujeres no sólo y fundamentalmente a título individual, sino también en grupo concertado puesto que a un grupo concertado se enfrentaban. Tan es así que, como ya señalábamos, colabora activamente en la fundación de la NOW como organización que canaliza y concierta las acciones de las mujeres de cara a maximizar los resultados de su lucha.

Sin embargo, los resultados obtenidos por el movimiento feminista surgido al hilo de la obra de B. Friedan mostraron sus carencias teóricas y prácticas. Al solucionar «el problema que no tiene nombre» surgió otra dificultad fundamental directamente deudora del formalismo liberal que impregna las reflexiones de Friedan. Pues, en efecto, de raíz liberal son sus continuas referencias al individualismo, su acento en el esfuerzo individual como forma de lucha. Además, su teoría está teñida de formalismo, como pone de manifiesto su creencia en que era suficiente conseguir una igualdad de oportunidades mediante la ley para obtener la solución al problema de la identidad femenina y, al mismo tiempo, al de la desigualdad. Pero con la salida de las mujeres del hogar el resultado que se produjo fue un agravamiento en su situación de desigualdad. Ella parecía pensar que bastaba con requerir, y lograr, el derecho humano al

trabajo remunerado y a una educación superior para que todos los restantes derechos vinieran detrás, como si dijéramos, automáticamente. Pero ese objetivo, una vez conseguido, se hizo opresivo por mor del sistema de dominación género/ sexo: las mujeres se sobrecargaron de trabajo. Ciertamente esto sucedió, entre otras razones, porque no estaba bien perfilada la meta perseguida, que no era tanto un problema de ampliación de unos derechos circunstancialmente negados, cuanto una cuestión que requería desmontar todo un sistema de poder. Siendo así, se necesitaban cambios mayores que los propuestos por Friedan en su primera obra; no bastó con la defensa (típica en el feminismo liberal clásico) de la protección estatal de las libertades civiles y de la igualdad de oportunidades, sino que se requerían también cambios en el mundo laboral, en la familia y en la sexualidad.

III

B. Friedan se percató de estas cuestiones, y de su toma de conciencia nace el segundo libro, La segunda fase (1980), que supone un reconocimiento público de las insuficiencias del feminismo por ella alentado, así como una serie de críticas contra los otros feminismos que crecieron a la par (fundamentalmente, el feminismo radical).

En esta obra utiliza el mismo método de encuestas y análisis psicológico-social que ya había empleado anteriormente; hay, pues, continuidad metodológica en su obra, así como continuidad teórica, pues el sustrato ilustrado-liberal también permanece, aunque ahora adopta otra modalidad: la del «liberalismo del bienestar»15, denominado así por defender cierto grado de intervencionismo estatal tanto en la esfera económica como en instituciones clave (educación, sanidad, ayudas sociales). Se trata de una corriente de pensamiento liberal y feminista que acepta también ciertas medidas de discriminación positiva.

El problema central que articula esta obra es el de la doble jornada: el de las dificultades con que se encuentra aquella mujer que accede gustosa al mundo laboral pero que, al mismo tiempo, sigue siendo ama de casa; situación que se complica más aún cuando se tiene en cuenta que esa mujer pretende desarrollar las dos labores con la máxima perfección posible. En estas circunstancias la mujer hace de sí misma una «supermujer» (superwoman), con lo cual, ante tan tremenda e impracticable autoexigencia, se le generan serios problemas de identidad: por un lado, no quiere renunciar a lo conseguido en la esfera pública, pero, por otro, tampoco quiere renunciar a la familia.

A esto hay que añadir el hecho de que las mujeres están peor pagadas que los varones aun cuando desempeñen el mismo trabajo, y tienen muchas más dificultades a la hora de conseguir puestos de relevancia, lo cual significa que se ha conseguido el derecho formal al trabajo en igualdad de condiciones, pero que no hay auténtica igualdad, más aun, no se ha conseguido igualdad material ni en lo público ni en lo privado.

Según la autora, la solución a esta cadena de problemas que, a su juicio,

preocupan al feminismo de los 80 pasa por «una revolución en la vida doméstica» y por un cambio radical de todas las instituciones públicas (políticas y sociales), pues no se puede sacrificar ni la familia ni el trabajo ya que ambas cosas constituyen deseos irrenunciables de un gran número de mujeres. Dicha revolución de la vida doméstica buscaría alcanzar una igualdad material en el ámbito privado mediante el reparto de todas las tareas domésticas susceptibles de ser compartidas, y las que no entran en ese grupo habría que convertirlas en asuntos de responsabilidad pública (lo cual exige la inmediata ampliación del número de guarderías, la creación de comedores y lavanderías comunitarias, etc.). Friedan estima, además, que hay un novum que posibilita esta propuesta, a saber, encuentra que los varones están sensibilizados por la vida familiar y reconocen en ella un ámbito que les reporta satisfacciones, lo cual hace que se tomen interés por el mismo; y del interés supone Friedan que podría nacer cierta tendencia a la participación en las tareas domésticas. Sin embargo, contemplada esta tesis a la luz de la experiencia, ya entonces resultaba excesivamente optimista, pues, al margen de proferencias verbales y declaraciones bienintencionadas, la cultura occidental no ha modificado su estrato simbólico lo suficiente como para asumir que las mujeres no sean necesariamente las únicas responsables de la reproducción y el mantenimiento en el ámbito privado de los miembros de la familia. No obstante, la lejanía de su realización práctica no aminora el interés y la pertinencia de la propuesta.

De otro lado, Friedan sostiene la necesidad de redefinir el concepto de familia, pues tal y como era presentada en La mística de la feminidad era inasumible para las feministas. A esto añade, de nuevo haciendo gala de su optimismo, que tal redefinición no le parece difícil puesto que existen signos de que ya se está llevando a cabo. Ahora el concepto se entendería en un sentido amplísimo16, dada la proliferación de formas de vida familiar (familias monoparentales, parejas homosexuales, etc.) que existen junto con las tradicionales. Este nuevo sentido plural que Friedan da al concepto de familia es —a su juicio— perfectamente coherente con los deseos de las mujeres feministas que no quieren renunciar a ella, dado que la institución familiar (entendida en sentido amplio y plural) es una fuente de satisfacciones psicológicas que refuerzan la identidad individual.

Junto a ello, encuentra que es absolutamente necesario rehacer las estructuras sociales, cosa que afectaría tanto a las instituciones económicas (privadas y públicas) como a la de otra naturaleza. Semejante reforma estaría guiada por la exigencia de que se tenga en cuenta las dificultades generadas por el hecho de

que existen familias y son la base de la sociedad. Para ello sería preciso, entre otras cosas, que las asociaciones de mujeres de base presionen al Estado reclamando medidas de intervención y de acción o discriminación positiva.

Así pues, puede observarse, como decíamos arriba, que el feminismo de B. Friedan presenta con estas tesis un cambio desde el formalismo estrictamente liberal de su primera época hasta unas propuestas más cercanas a lo que en Europa se denomina «socialdemocracia». De hecho, pone como ejemplo a seguir el camino emprendido en el Estado de Suecia por las feministas de este país escandinavo17. Sin embargo, su giro ideológico es moderado, pues mantiene el individualismo como noción central en su teoría. Desde luego es indiscutible que en este segundo libro la autora muestra una mayor sensibilidad por las cuestiones que atañen al bien común o por soluciones comunitarias a problemas aparentemente individuales. No obstante, prevalece un individualismo todavía abstracto para el que los seres humanos son sujetos autónomos que eligen sus fines de forma libre y aislada (al margen de su contexto social y, a veces, de sus apetencias y deseos), lo cual hace de esos fines algo bueno en sí mismo18.

Este individualismo se dobla de lo que desde el feminismo socialista se ha denominado un «dualismo normativo»19, según el cual las funciones y actividades de la mente son mejores que las del cuerpo, dado que las corporales no son específicamente humanas. Para el feminismo socialista, por el contrario, las experiencias diarias contradicen tal valoración, de donde se deriva que somos totalmente dependientes (incluso a la hora de elegir nuestros fines) de nuestras necesidades fisiológicas y psicológicas, las cuales sólo se verían satisfechas con la existencia de una comunidad que articulara nuestros deseos y fines individuales con vistas al bien común.

El interés y la pertinencia de estas críticas está fuera de toda duda, pero habría que tener en cuenta otro aspecto del problema: no es infrecuente que en nuestras sociedades contemporáneas a las mujeres se nos intente reducir sólo a las funciones corporales (que en general son valoradas como se cundarias); de ahí que, aunque este aspecto no hay que olvidarlo ni para mujeres ni para varones pues todos somos cuerpos, tampoco hay que reivindicarlo como única fuente de identidad, pues, además de pecar de reduccionismo, ya se nos reconoce a las mujeres y además en su versión devaluada. Más bien habría que seguir reivindicando lo que no se nos reconoce como fuentes de identidad (las actividades racionales de la mente, que capacitan para el ejercicio del poder y de la autoridad) y, al mismo tiempo, analizar y reinterpretar el hecho de que somos

cuerpo.

En cualquier caso, el ya aludido giro del pensamiento de Friedan tiene dos caras: la ya citada, de índole más programática, y otra que apunta más bien a la discusión interna dentro del feminismo. Desde esta segunda perspectiva se puede decir que el paso de su primera obra a la segunda es entendido por ella misma como el paso del análisis de «la mística de la feminidad al de la «mística del feminismo». Por «mística del feminismo» entiende un fenómeno del que hace responsable al feminismo radical y sus análisis de la situación de las mujeres mediante la categoría de patriarcado20. Consiste en haber dado una definición cerrada e inamovible de lo que es el feminismo y la mujer feminista y, en consecuencia, en haber convertido ambas definiciones en un mito no susceptible de cambio y transformación. En esta medida, el feminismo sería responsable en parte de la situación de las mujeres en ese momento, pues se habría convertido en una retórica que polariza la lucha política feminista en términos de «todo o nada», esto es, o familia o igualdad. Esta postura criticada por Friedan sería la responsable de convertir al feminismo en un movimiento puramente reactivo y poco eficaz. Nótese como el apunte crítico de Friedan no se dirige tanto al fondo teórico del feminismo cuanto al grado de eficacia de sus acciones. Es una crítica propia de una intelectual liberal, que atiende más a cuestiones de eficacia que de verdad, coherencia o corrección.

Tal falta de eficacia le vendría a ese feminismo, que ella tacha de retórica puramente reactiva, por dejar el tema de la familia en manos de grupos conservadores o incluso reaccionarios, los cuales —a su vez— han generado su propia retórica y acusan a todas las feministas de rechazar la familia e intentar destruir la sociedad. Como consecuencia el feminismo habría perdido fuerzas, porque muchas mujeres no militantes que podrían simpatizar con él se alejan asustadas de la radicalidad que se les achaca con éxito a las feministas. Semejante efecto es grave porque afecta de manera directa a luchas concretas tan relevantes como la discriminación positiva, el aborto, etc. Ahora bien, lo que Friedan deja sin contestar es por qué la retórica reaccionaria tiene más éxito que la retórica feminista si ambas son retóricas. Un análisis (que, como ya indicábamos, no se encuentra en Friedan) de la incidencia del patriarcado en las relaciones sociales como relaciones de poder podría arrojar luz sobre esta cuestión.

Así pues, concluye Friedan, hay que conseguir una modificación del feminismo para alcanzar el cambio del sistema. Y la modificación que propone tiene como

horizonte llegar a ser una actividad política de corte humanista, que recoja el factor de participación personal activa propio del movimiento feminista, pero que se centre no sólo en procurar la satisfacción de los intereses y necesidades de las mujeres, sino también de los varones21.

No sería exagerado calificar como precipitada esta propuesta de sustitución del feminismo por una política humanista neutra en cuanto al género, dado lo alejada que queda una situación de igualdad real que permitiera ejercer a todos los individuos, en condiciones al menos similares, un humanismo político neutro. Sin esa situación, sustituir el feminismo por un humanismo conlleva el peligro de enterrar los intereses de las mujeres bajo unos supuestos intereses neutros de toda la humanidad tal y como la definen las élites dominantes, mayoritariamente compuestas por varones, blancos, con alto poder adquisitivo.

Pero enlacemos ahora con el aspecto programático antes señalado, pues tiene su interés teórico. Desde esta cara de la cuestión dos son los centros de atención de la autora: la ley del aborto y la ERA22. En primer lugar, de nuevo considera que los cambios sociales pasan por reformas legales, lo cual pone de manifiesto que Friedan no ha dejado de ser liberal. Pero, en segundo lugar, afirma que para conseguir el gran cambio en el sistema, que incluiría la ley del aborto y la ERA, se precisa que el feminismo deje de ser reactivo, pues juzga necesario ganarse a los sectores más sensibilizados del grupo opuesto (esposos, eclesiásticos progresistas, los sectores más abiertos del Partido Republicano...). Habría que conseguir, pues, que las feministas aparecieran públicamente con una imagen mejorada: más dialogantes y más dispuestas al consenso.

En esta dirección Friedan presenta en su libro un nuevo método de pensamiento y de relación social que debería ser adoptado por las feministas: el llamado método «beta» frente al método «alfa». Afirma del último (el alfa) que es el que culturalmente se ha definido como masculino, sin que ello signifique que lo sea esencialmente (Friedan es una crítica del esencialismo en todas sus versiones). Es un método agresivo, directo, racional; el preponderante en Occidente. Por su parte, el método beta lo ejercen tanto varones como mujeres y tiene rasgos de lo que tradicionalmente, culturalmente, se ha asociado con lo femenino: mayor flexibilidad, predisposición a pactos y acuerdos.

A juicio de Friedan el feminismo habría adoptado hasta ese momento el método alfa, pero ya entonces lo más útil era adoptar el beta23. Como buena liberal que sigue siendo, vuelve a apelar a la utilidad antes que a la verdad. Así, por

ejemplo, argumenta que en la lucha a favor del aborto hay que cambiar la retórica por razones puramente utilitarias y, por tanto, hay que decir que se lucha por el derecho a elegir tener hijos para lograr mayor bienestar en la familia y no por simple egoísmo.

De esta propuesta quizá se podría decir que vuelve a pecar de un excesivo optimismo, pues aunque resulta sumamente interesante (y, de hecho, ha obtenido buenos resultados políticos), no obstante con ella la autora parece olvidar que hay situaciones en las que no cabe el acuerdo ni el diálogo. En estos casos el método beta puede resultar insuficiente.

Cabe añadir que este segundo libro guarda continuidad con el primero y no hay razones para afirmar que Friedan se desdice en él de las tesis defendidas en La mística de la feminidad. No renuncia a su primer feminismo, más bien considera que, como movimiento social, debe modificarse y adaptarse a las circunstancias (que, ciertamente, son —como en su primera obra— estadounidenses y propias de la élite de clase media o media/alta y blanca).

Desde el punto de vista conceptual, aunque se modifica el concepto de igualdad al dejar de ser entendido en términos meramente formales, la continuidad se observa, por ejemplo, en el ya señalado mantenimiento de la raíz liberal de su pensamiento y, sobre todo, en su mala relación con la categoría de patriarcado. En La segunda fase sigue teniendo problemas de comprensión con dicha categoría y continua presuponiéndola subrepticiamente; sigue pensando que hay que cambiar unas estructuras que oprimen a las mujeres qua mujeres, pero no concreta en qué consisten ni cuáles son esas estructuras. Por ejemplo, reclama de nuevo una lucha organizada de las mujeres no a título individual, sino a través de organizaciones civiles con el objeto de desmontar la oposición a ERA, y considera que en esa lucha conjunta deben participar todas las mujeres (y los varones dispuestos a ello) al margen de raza, clase o ideología, pues encuentra que esa es la única manera de que hagan valer su fuerza. Sin embargo, no analiza qué razones podía haber detrás de la oposición a ERA, y sin análisis de ese tipo se conocen mal las situaciones y se evalúan mal las posibilidades de éxito de determinados cursos de acción política. Por todo ello y para concluir, cabe añadir que en el feminismo de B. Friedan late un problema de asimetría entre la potencia de sus propuestas prácticas, la brillantez de ciertos diagnósticos y el corto alcance de sus análisis teóricos: al ser subrepticia la teoría y estar poco desarrollada, la práctica queda oscurecida.

BIBLIOGRAFÍA

FRIEDAN, B., La mística de la feminidad, Madrid, Júcar, 1974.

— La segunda fase, Barcelona, Plaza y Janés, 1983.

— La fuente de la edad, Barcelona, Planeta, 1994.

— Les femmes à la recherche d'une quatrième dimension, Paris, Editions Denoël, 1969.

— Life so Far. A Memoir, New York, Simon & Schuster, 2000.

EINSENSTEIN, Z., The radical Future of liberal Feminism, Nueva York y Londres, Long Man, 1981.

JAGGAR, A., Feminist Politics and human Nature, Totowa, N.J., Rowman and Allan Held, 1983.

ROWBOTHAN, Sh., Mundo de hombre, conciencia de mujer, Madrid, Debate, Tribuna Feminista, 1977.

TONG, R., Feminist Thought, London, Routledge, 1992.

1 Traducido al castellano como La fuente de la edad, Barcelona, Planeta, 1994.

2 Z. Einsenstein, The radical Future of liberal Feminism, Nueva York y Londres, Long Man, 1981.

3 Cfr. Para este término A. Valcárcel, Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder», Barcelona, Anthropos, 1991.

4 Aunque Friedan es una feminista que pone el acento en la práctica y en los casos empíricos, todas sus propuestas programáticas las hace desde un ubi teórico determinado: el ilustrado-liberal.

5 B. Friedan, La mística de la feminidad, Madrid, Júcar, 1974, pág. 101.

6 Cfr. ídem, pág. 123.

7 Cfr. ídem, pág. 147.

8 Cfr. ídem, pág. 132.

9 Ídem, pág. 70.

10 Para este tema cfr. C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», en Arbor, Madrid, CSIC, núms. 503-504, noviembre-diciembre, 1987, páginas 113-127.

11 Cfr. La mística de la freminidad, págs. 84 y sigs.

12 Si es indiscutible que en los estudios de M. Mead se da una revalorización de las mujeres y los valores y actividades a ellas asociados tradicionalmente, no lo es menos que el discurso de la excelencia que sustenta está teñido de un esencialismo que siempre acaba mostrando su faceta constrictiva.

13 Cfr. ídem, capítulo IX.

14 Cfr. ídem, págs. 243 y sigs.

15 Para esta denominación véase R. Tong, Feminist Thought, Londres, Routledge, 1992, pág. 12.

16 Cfr. B. Friedan, La segunda fase, Barcelona, Plaza y Janés, 1983, págs. 288 y sigs.

17 Cfr. ídem, págs. 259-260.

18 En el trasfondo de esta tesis liberal se oculta el espinoso problema —en el que aquí nos entraremos— de saber si todos los fines elegidos libremente son, por ello, automáticamente buenos o hay que tener en cuenta otros elementos (además de la libertad, sea ésta lo que sea) para fijar su bondad.

19 Cfr. A. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, Totowa, N. J., Rowman and Allan Held, 1983, pág. 28.

20 Cfr. La segunda fase, pág. 228.

21 Cfr. ídem, pág. 303.

22 Con estas siglas hace referencia a una enmienda que defendieron las feministas en los años 80 para que la Constitución americana reconociera explícitamente la igualdad entre los sexos. Finalmente no lo consiguieron.

23 Estas reflexiones de B. Friedan en alguna ocasión le han valido interpretaciones de La segunda fase como una obra cercana al feminismo de la diferencia, con lo cual la autora se desdeciría de las tesis igualitaristas de su primer libro. Por mi parte, estoy en completo desacuerdo con esas lecturas, pues sus afirmaciones sobre los métodos de pensamiento no se pueden interpretar al margen del contexto de la reivindicación política igualitarista de la ERA.

2

LO PERSONAL ES POLÍTICO: EL SURGIMIENTO DEL FEMINISMO RADICAL

Alicia H. Puleo

1. ORIGEN Y PRINCIPALES RASGOS

DEL FEMINISMO RADICAL

«Lo personal sigue siendo político. La feminista del nuevo milenio no puede dejar de ser consciente de que la opresión se ejerce en y a través de sus relaciones más íntimas, empezando por la más íntima de todas: la relación con el propio cuerpo»1. Con estas palabras, Germaine Greer, una de las feministas más leídas en todo el mundo, subraya la necesidad de retornar a una de las convicciones más profundas y revolucionarias de un movimiento de liberación que ha cambiado la faz de las sociedades modernas.

Muchas preguntas formuladas por mujeres audaces hace más de treinta años siguen siendo ajenas a la mayor parte del colectivo femenino: ¿Nuestros deseos, fantasías, decisiones, temores e ideales estéticos sobre el propio cuerpo nos pertenecen o son el producto de un sistema de relaciones entre los sexos que nos oprime? ¿Otro mundo es posible, en el que no exista la constante dominación masculina que no desaparece (y en ocasiones incluso se incrementa) entre los idealistas contestatarios, llámense de izquierdas, okupas o antiglobalización? ¿Hasta qué punto el conocimiento es neutro y objetivo o ha sido configurado con un 1 sesgo masculino? ¿Cómo puede conquistarse la verdadera libertad?

Las nuevas generaciones tienen, quizás, cada vez más difícil la tarea de desentrañar la lógica de los lazos opresivos porque la tendencia de las sociedades de consumo es acercarse a lo que he llamado «patriarcado de consentimiento» al tiempo que se alejan del modelo coercitivo del antiguo «patriarcado de coerción»2. La represión es suplantada por una aparente libertad en la que los propios individuos, en este caso las propias mujeres, se esfuerzan denodadamente por alcanzar las metas prefijadas del sistema (cánones de estética, seducción, éxito, etc.). Ya no se apela a la prohibición. Basta con el consentimiento no informado o alienado, el desesperado anhelo que cierra los ojos ante las desventajas del modelo preconizado por los medios de comunicación. Tampoco se discrimina por sexo en las leyes. Simplemente se deja actuar la inercia estructural, apenas erosionada por enfáticas políticas de igualdad, no por ello menos necesarias para reducir los desastrosos efectos de la

doble jornada, del desigual estatus y acceso a los recursos de hombres y mujeres, etc.

Conviene, pues, volver a reflexionar sobre la dimensión política de nuestros cuerpos y nuestras vidas. No por casualidad una de las vías de investigación del feminismo radical de total actualidad es el estudio sobre mujeres y salud del Colectivo de Mujeres de Boston llamado Nuestros cuerpos, nuestras vidas3.

El feminismo radical, en sus diversos grupos, se origina en los movimientos contestatarios de los años 60 del siglo XX. En su teorización del sexo como categoría social y política, el modelo racial es clave para analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Si, como había de mostrado la crítica al racismo, la relación entre las razas es política, la conclusión será que también lo es la relación entre los sexos. La emergencia del Black Power como inicio de las políticas de la identidad en Norteamérica marcó de manera decisiva la militancia feminista. También en Europa, las teorías que circularon al calor de los movimientos de descolonización fueron muy influyentes (Fanon y Menmi, particularmente). En Francia, desde finales de los 60, destacan los trabajos pioneros de la feminista radical materialista Colette Guillaumin sobre la relación conceptual entre racismo y sexismo4. Guillaumin, con sus agudos análisis, se dedicó a combatir la tendencia tradicional a naturalizar y ontologizar los rasgos identitarios que resultan de la relación dialéctica de dominación.

En EEUU, cristalizó como resultado de la insatisfactoria respuesta dada a las reivindicaciones feministas de las militantes en el Movement, nombre que recibían dos organizaciones: SNCC (Students Nonviolent Coordinating Committee), agrupación antirracista fundada por estudiantes negros y blancos en 1960) y SDS (Students for a Democratic Society), fundada en el mismo año por demócratas, social-demócratas y anticomunistas que privilegiaban el análisis de la dominación psicológica y cultural sobre el de la explotación económica. En ambas organizaciones, las mujeres habían conseguido tener una experiencia política pero terminaron encontrando los mismos prejuicios y la inmemorial división del trabajo que los jóvenes daban por superados en tales círculos contestatarios. La ruptura entre los sexos se produce de forma clara en 1967, durante la National Conference for New Politics cuando las resoluciones de los grupos de discusión de las mujeres apenas fueron consideradas por la presidencia de la convención. Jo Freeman y Shulamith Firestone, futuras líderes feministas, pidieron, entonces, para las mujeres el 51 por 100 de representación en los votos por constituir ese porcentaje de la población. Solicitaron también

que la convención condenara los estereotipos sexistas vehiculados por los medios de comunicación, el matrimonio, las leyes de propiedad y divorcio y que se manifestara a favor de la información anticonceptiva y del aborto como formas de control de sus propios cuerpos por parte de las mujeres. La presidencia rechazó la petición, aduciendo no tener tiempo para debatirla. Evidentemente, no consideraba esos temas suficientemente «revolucionarios» e «importantes». Tras esta decepción, el grupo de Chicago publicó un manifiesto titulado To the Women of the Left que llamaba a la secesión, inspirándose en la actitud tomada por los afroamericanos del SNCC que el año anterior habían abandonado el ideal integracionista, acusando a los compañeros blancos de paternalismo. El separatismo de las feministas radicales surge, pues, de una de las muchas experiencias históricas de decepción con respecto a causas políticas emancipatorias que han negado el reconocimiento y la reciprocidad a las mujeres.

Esta nueva forma de feminismo se define como radical porque, según la etimología de este término, se propone buscar la raíz de la dominación. Será radical en su teoría y también en sus formas intempestivas, tan propias de la época que lo vio nacer, años en que circulaba por las calles de Nueva York el manifiesto Scum5 de Valérie Solanas, texto subversivo insólito y único en que se mezclan lucidez y locura.

El feminismo radical se diferencia del feminismo liberal reformista que sólo (para escándalo de muchos, sin embargo, en aquel momento) pedía la integración de las mujeres en el mundo capitalista del trabajo asalariado y de la cultura. También se distingue de una izquierda patriarcal que no reconocía la legitimidad de las reivindicaciones de las mujeres y cerraba los ojos ante el poder masculino ilegítimo existente dentro de los mismos movimientos revolucionarios.

Cabe señalar que, además del tránsito por los movimientos de izquierda, existe un componente sociológico importante que distancia a las radicales del feminismo liberal: la edad. Sus militantes son jóvenes y solteras. De ahí que se trate de un movimiento más audaz que reivindica la sexualidad y el aborto, cuestiones que NOW no se había atrevido a tratar.

Aunque los ejes temáticos y la forma de abordarlos varía mucho entre las diferentes corrientes y las distintas teóricas radicales, destacaré algunos puntos comunes: la utilización del concepto de patriarcado como dominación universal

que otorga especificidad a la agenda militante del colectivo femenino, una noción de poder y de política ampliadas, la utilización de la categoría de género para rechazar los rasgos adscriptivos ilegítimos adjudicados por el patriarcado a través del proceso de naturalización de las oprimidas, un análisis de la sexualidad que desembocará en una crítica a la heterosexualidad obligatoria, la denuncia de la violencia patriarcal, en particular aunque no exclusivamente la sexual, y, finalmente, una sociología del conocimiento que será crítica al androcentrismo en todos los ámbitos, incluidos los de la ciencia.

El feminismo radical se separa de la izquierda tradicional por su atención a las relaciones de poder no originadas por la explotación económica. Así, por ejemplo, Anne Koedt, en Politics of the ego consideraba que la supremacía masculina tenía su origen en la necesidad masculina de obtener satisfacción psicológica del ego, lo cual, posterior y adicionalmente, tenía consecuencias económicas. La dominación precedía a la explotación. El análisis feminista radical de las relaciones entre los sexos se apoya en la definición amplia de política, común en la New Left. El poder ya no reside sólo en el Estado o la clase dominante. Se encuentra también en relaciones sociales micro, como la pareja. Algunas teóricas, como Kate Millet, acudirán a Max Weber para la definición de dominio como posibilidad de imponer la voluntad propia sobre otros. Como recuerda Amelia Valcárcel6, a mediados del siglo XIX, el concepto de patriarcado cambia su signo (de positivo e idílico a negativo y explotador), pero sólo en los años 60-70 del siglo XX, con el auge militante y el desarrollo teórico del feminismo, el patriarcado será concebido en términos de estructura de relaciones de poder. De esta manera, el feminismo radical, con su noción de patriarcado como sistema político es una respuesta a las posiciones de la izquierda que consideraba «el problema de la mujer», o «la condición de la mujer», como se solía decir en esa época, como algo secundario que se solucionaría automáticamente con la supresión del capitalismo.

El concepto de género fue introducido para distinguir los aspectos socio-culturales, construidos, de los innatos, biológicos (sexo). Desarrollado por el análisis feminista como un sistema de organización social basado en el control y la dominación sobre las mujeres, género no tiene un carácter meramente descriptivo como en algunos usos de la psicología o la antropología. Es un elemento crítico destinado a facilitar la desarticulación de las relaciones ilegítimas de poder.

Ya he señalado que la tematización de la sexualidad separa al feminismo radical

del liberal. Las feministas radicales no son las sufragistas puritanas del siglo XIX que pedían pudor a los hombres en vez de liberación sexual para todos en aquel ingenioso lema «votes for Women and Chastity for Men». Pero muchas de ellas denuncian la retórica de una revolución sexual definida en términos masculinos que, en palabras de Ann Koedt, traía más carne fresca al mercado del sexo patriarcal.

Aunque no suele reconocerse en la historia oficial de las ideas, el feminismo radical fue pionero en considerar la sexualidad como una construcción política (véase capítulo de Celia Amorós sobre Shulamith Firestone y capítulo de Kathleen Barry sobre el feminismo radical). Antes de que un pensador tan famoso y aclamado como Michel Foucault criticara la «hipótesis represiva» o creencia de que la sociedad se limita a reprimir la líbido, Kate Millett y otras pensadoras feministas radicales habían identificado la construcción patriarcal del deseo y del objeto del mismo. Algunas feministas radicales se manifestaron como heterosexuales, es el caso de Germaine Greer. Otras, como Kate Millett7 en 1970 en un reportaje del Time Magazine produjeron gran escándalo en su momento, introduciendo claramente el tema de la bisexualidad y el lesbianismo en el movimiento feminista.

Esta tematización crítica de la sexualidad dará origen a un feminismo lesbiano que considerará que el amor entre mujeres puede y debe ser un acto político de liberación. En base al ideal de una sexualidad igualitaria, rechazarán la pornografía y el sado-masoquismo entre lesbianas por considerarlos patriarcales y tenderán a identificar feminismo y lesbianismo. A diferencia de las lesbianas feministas que consideran su lesbianismo como una opción sexual entre otras, Sheyla Jeffreys, una de las teóricas del lesbianismo político, criticando lo que considera tendencias esencialistas y liberales dentro del movimiento lésbico de los 90, reivindica el «enfoque construccionista social radical que puede resumirse en el lema de los años 70 «Toda mujer puede ser lesbiana»8. Esta concepción llevará a Monique Wittig9 a afirmar que las lesbianas no son mujeres porque «mujer» es una categoría que existe en relación al hombre. Las mujeres no son seres naturales sino productos políticos de la dominación. Por eso, las lesbianas, desde esta perspectiva, serán como los cimarrones, aquellos negros esclavos que huían de las plantaciones caribeñas y vivían escondidos en la floresta, libres y liberados de su condición. La polémica sobre la sexualidad dividirá profundamente al feminismo en los años 80, enfrentando a sus diversas tendencias en la caracterización de las identidades feminista y lesbiana, la cuestión de la ética sexual y el grado de coherencia exigible a la militancia

feminista (véase capítulo de Raquel Osborne). El lema «lo personal es político», muy fértil como punto de partida para un análisis de la vida cotidiana, dio lugar en ciertos sectores del movimiento a una interpretación rígida que terminaba invirtiendo los términos al introducir un único código de conducta y de estilo para la «verdadera feminista». La preocupación obsesiva por estos aspectos terminaría por reducir lo político a lo personal.

Las feministas radicales trabajaron profusamente el tema de la violencia. Susan Brownmiller, en Against our Will, realiza un estudio sociológico e histórico de la violación como política patriarcal. Esta obra muestra las potencialidades del enfoque del patriarcado como sistema para superar la visión anecdótica y patologizante de este delito. La violación no aparece como acto aislado de un individuo enfermo, sino como control patriarcal, particular toque de queda para todo el colectivo femenino que ve reducida su movilidad: habrá lugares y horarios en los que no se aventuran las mujeres decentes. Desde una perspectiva social, los fenómenos se entienden también por los resultados que producen.

La radical materialista francesa Colette Guillaumin, por su parte, considerará la violación y el acoso sexual como expresiones de una apropiación colectiva definida como «pertenencia de la clase de las mujeres en su totalidad a la clase de los hombres en su totalidad». Esta forma de apropiación entra en colisión en ocasiones con la apropiación privada representada por el matrimonio, institución en la que una mujer pertenece a un hombre determinado. Así explica Guillaumin la tradicional reticencia de la opinión pública y los jueces a condenar a los violadores si la víctima no demuestra ser una mujer «honesta» y el crimen cometido no es ofensa al honor del marido o, en su defecto, del padre o hermano.

La perspectiva de género permitirá al feminismo no sólo denunciar la discriminación y exclusión sexistas sino también realizar una revolución, aún inconclusa, en la sociología del conocimiento. La pertenencia de sexo, como anteriormente la de clase social, pasa a ser una variable a considerar cuando se analiza el sesgo del saber10. La feminista radical Catharine MacKinnon, en un pasaje de su libro Hacia una teoría feminista del Estado, se refiere al androcentrismo o sesgo masculino de la cultura, de manera sencilla y elocuente: «La fisiología de los hombres define la mayor parte de los deportes, sus necesidades de salud definen en buena media la cobertura de los seguros, sus biografías diseñadas socialmente definen las expectativas del puesto de trabajo y las pautas de una carrera de éxito, sus perspectivas e inquietudes definen la calidad de los conocimientos, sus experiencias y obsesiones definen el mérito, su

servicio militar define la ciudadanía, su presencia define la familia, su incapacidad para soportarse unos a otros —sus guerras y sus dominios— define la Historia, su imagen define a dios y sus genitales definen el sexo»11. El desarrollo de la crítica al androcentrismo ya en los 70, como una más de las vertientes del revolucionario lema de los 70 «lo personal es político», originará la búsqueda de una ginecología alternativa, menos agresiva e invasiva, más holista, que cristalizará en ese imprescindible manual ya citado Nuestros cuerpos, nuestras vidas y otras obras de similar inspiración12.

La sofisticada epistemología feminista que cuestiona actualmente el paradigma científico y tecnológico de la Modernidad occidental tiene sus orígenes en esa crítica radical al androcentrismo. La revelación del sesgo masculino de la cultura establecerá importantes puntos de contacto con el pacifismo y la ecología y dará lugar al surgimiento de una nueva corriente del feminismo: el ecofeminismo (véase capítulo sobre Ecofeminismo de este mismo libro).

En las líneas que siguen, me referiré a algunos aspectos de la obra de dos importantes figuras del feminismo radical: una de ellas norteamericana, Kate Millett, la otra australiana radicada en Gran Bretaña, Germaine Greer. Mientras que Sexual Politics, el libro que consagró a la primera, es un ejemplo del feminismo radical racionalista y constructivista, la evolución de G. Greer es representativa de algunos sectores del feminismo radical que, en su crítica al androcentrismo de la Modernidad, han terminado por idealizar rasgos y conductas originados por el patriarcado tradicional. La focalización en estas dos figuras no pretende agotar la riqueza y enorme variedad del feminismo radical. Como bien señala Alice Echols13, la heterogeneidad de puntos de vista existente en los años 70 no se conoce si nos limitamos a una o dos de sus representantes. Pero esta relectura nos puede ayudar a recordar algunas de las ideas clave de este pensamiento que ha revolucionado la cultura occidental.

2. LA «POLÍTICA SEXUAL» DE KATE MILLETT

(1934, ST. PAULS, MINNESOTA)

En 1998, The New York Times incluyó a Kate Millett en la lista de los diez

personajes que más han marcado el siglo XX. En efecto, Sexual Politics, publicado en 1969, es ya un clásico del feminismo y uno de los más sugerentes análisis de las relaciones de opresión entre los sexos. Un tercio de siglo más tarde, su lectura sigue siendo reveladora y muy aconsejable como introducción al estudio del sistema de género. Se trata de un libro que reúne crítica literaria, antropología, economía, historia, psicología y sociología. Esta intersección de saberes recuerda el estilo de la Escuela de Frankfurt que inspiraba los movimientos contestatarios de la época. A diferencia de los marxistas ortodoxos, los frankfurtianos no se limitaban a señalar la causalidad infraestructural sino que se interesaban por los componentes superestructurales, en un intento de alcanzar una visión interdisciplinaria que diera cuenta de la complejidad del fenómeno estudiado y recuperara el potencial revolucionario de la razón. La superación del economicismo permite el desarrollo de la noción de dominación, particularmente útil para la crítica a las relaciones de opresión de raza y sexo.

Política Sexual consta de tres partes. Antes de detenerme sobre la primera, que expone la teoría de la política sexual en sus aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, psicológicos y económicos, quiero hacer una breve referencia a las dos restantes. La segunda, titulada «Raíces históricas», examina el período que se extiende entre 1830 y 1930, fase inicial de lo que la autora llama «revolución sexual», Con esta última denominación se refiere a la primera ola del feminismo, nacida de las organizaciones antiesclavistas, al Women's movement que se fijó como objetivos el acceso de las mujeres al sufragio, a la educación superior y al ejercicio de las profesiones liberales y otros empleos remunerados. Analiza también las polémicas que acompañaron a aquellas reivindicaciones. Recuerda la teoría de Ruskin de las naturalezas complementarias que justificaba las trabas a la educación de las mujeres en nombre de su función de «reinas» del hogar y la desmitificación de tales argumentos en la pluma del filósofo feminista John Stuart Mill. Asimismo, se detiene en los planteamientos de Engels sobre el origen del patriarcado, de la familia y de la prostitución para llevar a cabo una revisión de las posiciones marxistas. Con grandes nombres de la literatura de la época ejemplifica tres tipos de actitud frente a los cambios sociales puestos en marcha por aquel primer movimiento feminista: reacción sentimental y caballeresca en Los jardines de las reinas del citado Ruskin; realista y revolucionaria en Bernard Shaw, Virginia Woolf, Ibsen y Dickens; soñadora y ambivalente en Swinburne y Oscar Wilde. En este tercer tipo, el mito de la mujer fatal surgiría de la fantasía homosexual masculina14. Millett pasa después a ocuparse de la contrarrevolución que se produce en el período que va de 1930 a 1960. Centra su atención en el nazismo y el stalinismo como reacción

de la política patriarcal ante el avance feminista. El psicoanálisis freudiano sería la oposición ideológica frente a ese mismo progreso de la libertad de las mujeres.

La posición de la autora con respecto a las teorías de Freud se inscribe en la línea abierta por Simone de Beauvoir y produjo agrias discusiones en un período caracterizado por el interés revolucionario en la conjunción de marxismo y psicoanálisis. Cuatro años más tarde, la feminista socialista Juliet Mitchell se opondrá a las críticas que Sexual Politics hacía al maestro vienés. En el frecuente y encomiable —aunque no siempre posible— esfuerzo por interpretar un dogma patriarcal contenido en algún texto «sagrado» en un sentido favorable a las mujeres, Psicoanálisis y feminismo, de J. Mitchell, sostendrá que Millett no comprende a Freud porque se mueve en un empirismo que no acepta la existencia del inconsciente. Las críticas feministas a las nociones de «envidia del pene» y «complejo de castración» ignorarían, según Mitchell, las leyes del inconsciente, el deseo y la fantasía y creerían que, en el niño, el principio de realidad está desarrollado desde el nacimiento. En su intento de rehabilitar a Freud y de unir feminismo y psicoanálisis, Mitchell afirmará, contra la interpretación de Millett, que el psicoanálisis es sólo una descripción de la sociedad patriarcal, no una recomendación. Sería meramente descriptivo y no normativo. Ofrecería un arma más contra el patriarcado en vez de ser, como lo definía Millett, una política reactiva frente a los avances del sufragismo. Por mi parte, considero que con Freud estamos aún muy lejos de los desarrollos del psicoanálisis feminista que la teoría de las relaciones objetales hizo posible después. Basta una simple lectura de los comentarios epistolares de Freud sobre las propuestas igualitarias de John Stuart Mill o el análisis atento de algunos fragmentos de su obra para dar la razón a Kate Millett en cuanto a su talante adverso con respecto al sufragismo15. No sería la primera ni la última ocasión en que la ciencia funciona como discurso de legitimación del orden social entre los sexos.

En la tercera parte de la obra que nos ocupa, Millett presenta «Consideraciones literarias» sobre D. H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer y Jean Genet, autores con cuyos pasajes eróticos había dado «Ejemplos de política sexual» en el primer capítulo. Al hilo de este retorno millettiano a los novelistas iniciales, me centraré ahora, como ya anunciara, en la «Teoría de la política sexual» expuesta en la primera parte. El propósito de Millett es hacer una caracterización del patriarcado, aunque reconoce modestamente que, por tratarse de un comienzo de la investigación, sólo podrá tratarse de «unos cuantos apuntes» que

conformarán un trabajo «tentativo e imperfecto»16.

Al hilo del comentario de El Balcón de Jean Genet, Millett avanza una tesis fundamental del feminismo radical: el patriarcado es el sistema de dominación básico sobre el que se asientan los demás (de raza, de clase) y no puede haber una verdadera revolución si no se lo destruye. El patriarcado es definido como «política sexual», entendiendo por política «el conjunto de estratagemas destinadas a mantener un sistema»17 o «el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo18». Nuestra leader feminista añade que la política ideal excluye la dominación y ordena la sociedad de acuerdo a «principios agradables y racionales» pero que, hasta el presente, la política real no ha sido otra cosa que dominación.

La relación entre los sexos es, pues, política. Es una relación de poder. Tal como ya he señalado para el conjunto del pensamiento feminista radical, la emergencia del discurso de emancipación de los afroamericanos y de los movimientos anticolonialistas impregna el conjunto del análisis. Utilizando las categorías emancipatorias de la época, Millett afirma que las mujeres son colonizadas por el imperialismo masculino, sufren una «colonización interior» más sutil y, por tanto, más arraigada que otras. Vemos, pues, que aquí se cumple la tesis de Celia Amorós que sostiene que el discurso del oprimido u oprimida sólo puede construirse a través de la resignificación19. Así como los cuadernos de quejas de las ilustradas reclamaban igualdad en la Francia revolucionaria de 1789 denunciando a la nueva «aristocracia masculina» que excluía a las mujeres del espacio democrático inaugurado tras la abolición de los privilegios de la nobleza, Kate Millett ve en la socialización patriarcal una «colonización» y, como tal, una maniobra ilegítima de dominación.

A diferencia de algunas tendencias diferencialistas posteriores del feminismo radical que evolucionarán hacia un análisis limitado al mundo de lo simbólico (véase capítulo de Raquel Osborne sobre el feminismo cultural), Millett no reduce la dominación patriarcal a una domesticación psicológica de las mujeres. New York Radical Women20, el grupo al que pertenecía Millett, mantenía la llamada línea pro-women que consideraba que las condiciones materiales impiden una verdadera elección a las mujeres, castigando a las rebeldes con soledad, empobrecimiento y privación sexual. Millett señala que los hombres poseen todos los resortes del poder: no sólo controlan la ideología del sistema (ciencia, arte, religión, filosofía), sino también la industria, las finanzas, el

ejército, la policía y el gobierno.

Según Millett, el patriarcado se rige por dos principios: el dominio del macho sobre la hembra y del macho adulto sobre el joven. Por lo demás, su diversidad es enorme, se adapta a diferentes sistemas económico-políticos (feudalismo, democracia occidental, socialismo real...) y es universal. Aunque suele recurrir a la fuerza (violaciones, excisión, prohibición del aborto, prostitución, reclusión, velo, etc.), el patriarcado se apoya sobre todo en el consenso generado por la socialización de género. Sexual Politics afirma la interrelación entre estatus, temperamento y rol. El primero, o componente político, es el determinante de los otros dos que son, respectivamente, los elementos psicológico y social. La familia moderna con sus roles diferenciados para hombre y mujer tiene un importante papel en la reproducción de estos componentes del sistema. A diferencia de las explicaciones tradicionales sobre los sexos y de algunas teorías feministas que parten del primado de lo psicobiológico, para Millett el temperamento se halla determinado por el estatus. El sistema patriarcal produce sus individuos, produce género. Nuevamente surge la comparación con los análisis del racismo. Millett cita estudios que demuestran que los rasgos atribuidos a negros y mujeres son similares: inteligencia inferior, instintivismo y sensualidad, hipocresía; y que también son parecidas las estrategias del oprimido en cada caso: actitud de insinuar o implorar, técnicas de influencia que explotan los puntos débiles del opresor, deseo de dominio oculto tras el aparente desamparo o la supuesta ignorancia. Concluye, entonces, que el colectivo femenino exhibe características psicológicas propias de las minorías discriminadas. La interiorización de los valores patriarcales impide la autoestima ya que las mujeres se menosprecian y subestiman a las demás. Como los miembros de otros grupos oprimidos, las que han tenido éxito y han destacado en el terreno profesional o artístico, suelen declararse «femeninas», entendiendo por ello «antifeministas», para subrayar su aceptación del orden patriarcal. De esta manera, se transforman en útiles coartadas del patriarcado para negar la discriminación de género.

En su análisis de la política patriarcal, Millett examina la imagen de la mujer en el mito y la religión como lo hiciera anteriormente Simone de Beauvoir (véase trabajo de Teresa López Pardina en este mismo libro). Sostiene que no es la «alteridad» de la mujer la que crea las relaciones patriarcales. Por el contrario, las relaciones patriarcales hacen de la mujer la Otra sobre la que se proyectan significaciones de impureza y malignidad. Para ejemplificar este fenómeno, alude a la generalizada interpretación de la menstruación como impureza en

diferentes pueblos primitivos y a las figuras de Eva y Pandora que consagraron la identificación de la mujer con el pecado y el sexo en la tradición griega y judeocristiana.

Concluye esta caracterización del patriarcado con una observación sobre lo que la autora considera la mayor dificultad que enfrenta el feminismo: «Tal vez la mayor arma psicológica del patriarcado consista simplemente en su universalidad y longevidad. Apenas existen otras formas políticas con las que se pudiera contrastar o con relación a las cuales se pudiera impugnar»21. Pero, el mensaje final es optimista. Sugiere que un signo de la posibilidad de cambio es la existencia del análisis crítico, de la discusión contemporánea y hasta de los mismos discursos reactivos sexistas.

Kate Millett, considerada como la autora del libro feminista más importante después de El Segundo Sexo, hoy en día continúa su antigua labor artística como fotógrafa, pintora y escultora y dedica parte de sus energías a luchar por la conservación de los inmuebles del siglo XIX amenazados por la especulación en Nueva York. Gracias a los beneficios económicos de Millet Farm, su enorme vivero de pinos de Navidad, mantiene una comunidad estival que funciona como taller de creación para jóvenes mujeres artistas (Women’s Art Colony Farm).

2.1. Aciertos y derivas de Germaine Greer

Germaine Greer (Melbourne, Australia, 1939), autora de ensayos feministas de desigual valor que siempre han sido auténticos best-sellers internacionales, saltó a primera línea del movimiento de liberación de las mujeres de los años 70 del siglo XX por una obra en la que denunciaba la profunda misoginia patriarcal: The Female Eunuch (1970). En este libro, argumenta que nuestra ideología está fundada en la bipolaridad de los sexos a pesar de que la naturaleza no la ofrece de manera tan clara. ¿Por qué esta bipolaridad es más marcada en los humanos? La respuesta es rotunda: los roles sexuales no dependen de la biología, son creaciones sociales. Greer llega a examinar el esqueleto y las formas del cuerpo femenino a la luz de las modificaciones sufridas por el modo de vida distinto de ambos sexos, la esclavitud a los dictámenes del gusto masculino según la época y la clase social y los simbolismos sexuales asociados al vello y a la cabellera. El

eterno femenino que ataca con acidez es el eunuco femenino, un ser producido por la cultura patriarcal: joven, sonriente, lampiño, de expresión seductora y sumisa. Este eunuco femenino es el resultado de un largo condicionamiento que comienza en la cuna. La «civilización» reprime la energía e independencia de ambos sexos pero, debido a la discriminación, este proceso afecta más a las niñas. Greer cita a la ilustrada Mary Wollstonecraft que ya en las postrimerías del siglo XVIII había denunciado la permanente vigilancia y represión que pesa sobre la infancia femenina. Las resistencias a la castración son vencidas en las niñas con golosinas, muñecas y vestidos. Pero el golpe de gracia llega en la pubertad, momento en que se exige a las adolescentes la represión de sus impulsos eróticos al tiempo que descubren que son miradas despreciativamente como objetos sexuales. Como Simone de Beauvoir, y tras ella Eva Figes y Kate Millett, entre otras teóricas feministas, Greer ataca el biologicismo de las teorías freudianas sobre la mujer. Señala que el fundador del psicoanálisis y sus seguidores consideraron que el masoquismo femenino tenía un fundamento biológico sin pensar en la posibilidad de disminuir la agresividad del mundo varonil y devolver la sexualidad a las mujeres. El diagnóstico no admite réplicas: el psicoanálisis es una metafísica pero se lo considera una ciencia. El ideal de abnegación del estereotipo de mujer-madre elaborado por Hélène Deutsch no puede corresponder al de una persona porque remite a un ser sin existencia propia. La mística de la mujer-madre encubre la realidad de que las mujeres que renuncian a todo por la maternidad y el matrimonio son justamente las que más decepcionadas y tiránicas se muestran después. El altruismo que se predica a las mujeres es impracticable, ya que implica la negación del propio yo. El amor no puede ser identificado con este sacrificio sin pervertirse. La mujer exige la seguridad a cambio de su autonegación en el matrimonio. Pero, entonces, realiza un comercio, no un sacrificio. Incluso peor, se trataría de un engaño porque nunca ha tenido un yo propio. Esta será la situación, señala la autora, mientras la subsistencia de la mujer dependa del matrimonio.

Como vemos, en esta primera obra que la hizo famosa, Greer recogía la tradición ilustrada que afirmaba que la maternidad no es destino y que las mujeres deben salir al ámbito de lo público y construir su identidad ejerciendo la autonomía. También pertenece a esta tradición su paradigma del amor. Afirma que, para amar, el yo no debe sentirse degradado. Cuanto más nos respetamos, más amamos a los amigos. Sentimos amor por lo que es similar a nosotros. Entre hombres y mujeres se han enfatizado las diferencias y, por ello, los varones aprecian más a varones de otras razas y lugares (se reconocen iguales) que a las mujeres de su entorno. La realización de la igualdad entre los sexos permitirá

que el ideal platónico del amor entre iguales incluya también la heterosexualidad22.

Pero, junto a la temática ilustrada, el feminismo de Greer recoge las teorías de Marcuse. Este filósofo compartía la tesis fundamental de Dialektik der Aufklärung según la cual la razón instrumental había dominado la naturaleza externa pagando por ello el precio del sometimiento paralelo de la propia naturaleza del hombre. Según esta perspectiva, era necesaria una reconciliación con la naturaleza, abandonando, como ya planteara Nietzsche, el errado camino civilizatorio de la negación de los instintos de vida. Marcuse comparte con Wilhem Reich la creencia en los poderes liberadores de la sexualidad aunque haya matizado sus afirmaciones a través del concepto de «desublimación represiva» o utilización de la sexualidad como un medio más de control con vistas al mantenimiento del sistema social capitalista.

Fiel a la teoría de la sexualidad revolucionaria del freudo-marxismo, Greer critica la represión de la sexualidad femenina favorecida por las feministas liberales del movimiento NOW (National Organisation for Women) temerosas de un ámbito que presenta peligro para las mujeres. Rechaza el matrimonio y propone la promiscuidad. La mujer, sostiene, debe ser sexualmente activa. NOW comete un error al creer que, en aras de la liberación, conviene que las mujeres repriman su sexualidad y se limiten a salir del hogar, desarrollándose laboral y culturalmente. Siguiendo la tónica común en la progresía de la época, fuertemente inspirada en las críticas de Wilhem Reich a la deformación de los instintos en la estructura capitalista, Greer sostiene que la sexualidad es práctica revolucionaria y provee de energía para descubrir y crear. La ancestral represión sexual que sufre el colectivo femenino es correlativa de todas las demás formas de represión que le son impuestas.

Ahora bien, en relación a la conceptualización de los sexos, el pensamiento frankfurtiano contenía un núcleo profundamente ajeno a la tradición ilustrada. Aunque había llamado la atención sobre la dominación del hombre sobre la mujer y había mostrado su relación con el sometimiento de los judíos, la clave de su pensamiento al respecto no era precisamente igualitarista. Muy por el contrario, manifestando lo que he considerado una «nostalgia del suelo ontológico»23 similar a la que Heidegger mostrara respecto a los campesinos y tan agudamente le criticara Adorno, ve en la mujer a la Naturaleza que no ha sido deformada aún por el Logos dominador y considera que debe mantenerse fuera de los ámbitos de poder para preservar el último lazo no explotador que el

hombre mantiene con el mundo orgánico. Así, Horkheimer coincide con Nietzsche en afirmar que, con la obtención de la igualdad de derechos, las mujeres perderían lo más valioso que poseían, aquello que las distinguía de los hombres: «su pensamiento no cosificado ni meramente pragmático»24. Esta concepción esencialista olvida que, cuando en el momento de crisis de la razón, el yo varonil de la angustia existencial vuelve sus ojos hacia la mujer-naturaleza creyendo encontrar en ella la anhelada inmediatez, ésta no es tal, sino la contrapartida de la constitución de su propio sujeto, un producto formado por los elementos rechazados e hipostasiados de su propia humanidad.

En 1974, en una conferencia titulada «Marxismo y feminismo», Marcuse traduce estas convicciones a sus particulares desarrollos teóricos: las mujeres poseen las cualidades de Eros, aquellas cualidades aptas para enfrentarse a la sociedad patriarcal basada en el principio de ejecución. Por lo tanto, pedir la igualdad económica, social y cultural es un error y alcanzarla sería un fracaso. El colectivo femenino se integraría al sistema al adoptar la competitividad y agresividad masculinas, perdiendo así su potencial subversivo. Las mujeres son lo Otro que posee la negatividad necesaria para la restauración de los valores de la vida y el reencuentro con la Naturaleza reprimida. Esta negatividad ha de ser preservada.

Ya en El Eunuco femenino, Greer introduce algunas ideas que comparten esta visión frankfurtiana anclada en una antigua y tradicional naturalización de «la Mujer». Examina las afirmaciones de Weininger sobre la incapacidad femenina para disociar pensamiento y sentimiento, su supuesta tendencia animal a no diferenciar el ego de lo externo, su dificultad para seguir un discurso lógico, las teorías de Freud sobre la debilidad del super-yo en las mujeres y termina preguntándose si todas estas características no serán ventajas para vencer a Tánatos después de dos guerras mundiales. Para Greer, la fuerza de las mujeres reside en la ignorancia y la exclusión. A su juicio, las mujeres deberían explotar su capacidad de pensamiento lateral creativo, restos del pensamiento infantil y salvaje en contacto más estrecho con la realidad. La emancipación no debe ser adopción del rol masculino, pues, en ese caso ¿quién salvaría las facultades animales de compasión, empatía, inocencia y sensualidad? Las mujeres deberían crear una nueva forma de poder femenino. Greer no nos explica cómo ha de ser esa nueva forma. Sólo encontramos una breve indicación cuando advierte sobre la tentación de adoptar jerarquías masculinas y de formar una élite femenina en las estructuras políticas del movimiento feminista.

En los años 80, estos componentes romántico-vitalistas darán lugar a una peligrosa deriva en su obra Sexo y Destino. La evolución (o, más precisamente, la involución) del pensamiento de Greer que presenta esta obra es sorprendente, aunque puede ser explicada como el despliegue de potencialidades inherentes a ciertas categorías ya presentes que toman fuerza y se desarrollan en las peculiares circunstancias históricas de la nueva década, caracterizada por el repliegue de la movilización contestataria y el retorno occidental a políticas y discursos más conservadores. La obra se publica en Londres en 1984 y pretende ser un alegato antiimperialista y una crítica sin cuartel a la Modernidad. El tema central es el control de la natalidad, concebido como suicidio de la sociedad occidental y genocidio de las demás. Sostiene que la sociedad occidental moderna es profundamente hostil a los niños. Esta actitud se habría acentuado en la sociedad de consumo. Sex and Destiny se caracteriza por la total ausencia de análisis de género y la aparición de categorías sociobiológicas tanto para explicar las diferencias entre los sexos como las que separan a los países desarrollados de los del Tercer Mundo.

El análisis nos permite constatar una profunda contradicción epistemológica en esta nueva entrega de Greer: la utilización de criterios explicativos diferentes y excluyentes para los dos tipos de sociedad, la industrializada y la subdesarrollada. Para la primera, se acoge fundamentalmente a la teoría de la determinación infraestructural (los principios éticos y los derechos de los individuos reconocidos por la Ilustración no serían sino reflejo superestructural del desarrollo capitalista); para la segunda, adopta categorías biologicistas completadas con la sugerencia de una determinación superestructural. De esta manera, naturaliza y mistifica a los pueblos pobres. La citada contradicción epistemológica es coherente, en última instancia, con sus antiguos postulados marcusianos ya que, a sus ojos, nos encontraríamos ante dos tipos de sociedades irreductiblemente diferentes: una natural y otra deformada por la razón instrumental, realidades a las que corresponderían criterios distintos de análisis. Así, la vieja oposición de Mujer-Naturaleza y Hombre-Cultura se transforma ahora en Mujer-madre-Tercer Mundo y Hombre instrumental-Sociedad industrial.

La mistificación de la condición de mujeres y niños del Tercer Mundo no puede ser más completa. Todos los aspectos de las culturas tradicionales (ritos, vestimenta, diversiones, normas) son presentados como exteriorización de un profundo amor a la infancia (amor que se ha perdido en las sociedades modernas). Greer elude toda referencia a la cruda realidad de la infancia

explotada, al tradicional infanticidio por descuido sistemático y a la mortalidad que en algunos pueblos afecta preferentemente a las niñas como método de control de la natalidad posterior al nacimiento a través de años de discriminación en la alimentación y en todo tipo de cuidados25. La desaparición de toda referencia al género se acompaña de la afirmación de la existencia de una especie de matriarcado en tales sociedades. En ellas, la mujer-madre tendría un rol fundamental ya que los hijos son un «recurso inapreciable». Su papel central en el ámbito doméstico le impide envidiar la vida pública del hombre. El discurso diferencialista y esencialista de Greer muestra aquí características propias de lo que Celia Amorós ha llamado «feminismos helenísticos»26: reivindicación epicúrea del placer dentro de una renuncia estoica y una exaltación de la animalidad humana que recuerda la de los cínicos. La verdadera pareja erótica, madre e hijo, aparece totalmente satisfecha por los placeres del espacio privado. Se trata de una postura similar al pensamiento italiano de la diferencia sexual. Según Greer, para las mujeres de las sociedades tradicionales la maternidad no es opresiva y sólo un punto de vista etnocéntrico se obstina en creer que no se les da otras opciones o que amputaciones sexuales como la excisión o exigencias como la de llevar el velo son formas de opresión.

Frente a la mujer-madre del Tercer Mundo, último baluarte frente al avance imperialista y tecnológico occidental y última esperanza de detener la decadencia de la especie, las occidentales ostentan una triste figura: sólo son objeto sexual para el hombre. Se hallan muy lejos de la matrona de la familia extensa tradicional, amada y respetada más allá de su atractivo físico. El antiguo modelo patriarcal de la mujermadre es resignificado por Greer, que lo interpreta unidimensionalmente, convirtiéndolo en un ejemplo de independencia femenina que contrasta con la dependencia psicológica con respecto al varón que sólo experimentaría la occidental moderna. En los países desarrollados, la mujer dependería enteramente de la aprobación masculina mientras que en las sociedades tradicionales reinaría en el espacio doméstico sin ataduras emocionales al marido, que no es allí más que un personaje secundario, una sombra insignificante al lado de la pareja primordial incestuosa materno-filial.

Para completar la evocación nostálgica de formas patriarcales más rígidas, la autora señala que las occidentales se hallan ahora obligadas a vivir su libertad sin la protección de padres, hermanos y maridos. La nueva mujer que ha rechazado su inscripción en los pactos patriarcales se halla sumida en la inseguridad, amenazada por la violencia sexual y condenada a la soledad en la vejez. El cuadro pintado por Greer exhibe tintes siniestros. No brillan en él los

placeres de la autonomía por la que tanto se luchara. Afirma que la otredad femenina de las sociedades tradicionales es más ventajosa para las mujeres que el esfuerzo por alcanzar la igualdad occidental. Quien está verdaderamente reprimida es la mujer de la sociedad industrial que ha tenido que deformar su auténtico erotismo maternal, profundamente diferente al del hombre, para someterse a los dictados del desarrollo capitalista que le exigía algo contrario a su propia naturaleza: ser sexualmente activa.

La peculiar lectura que hace de Histoire de la sexualité de Michel Foucault le sirve para introducir una importante transformación en su propia reelaboración del sujeto revolucionario pulsional marcusiano. Si la revolución sexual de los años 70 no ha sido más que la culminación de un lento proceso de implantación de un dispositivo de sexualidad que construye un sujeto dócil y útil en el contexto de producción capitalista, la verdadera liberación no consistirá ya en la promiscuidad sexual y en la activa búsqueda del orgasmo que aconsejaba en The Sexual Eunuch. Ahora habla de «religión del orgasmo» definida como «nuevo opio del pueblo»27 favorecido por el capitalismo para incentivar el consumo. El individuo moderno que ha abandonado la familia extensa tradicional es un mero epifenómeno del desarrollo de las fuerzas productivas y el feminismo aparece como un aspecto más de la estrategia de control con la que se destruye el único bastión que podría defendernos de la explotación del capital28. Para Greer, sexólogos como Masters y Johnson son culpables de un crimen imperdonable: haber tratado al cuerpo como una «máquina» para investigar qué fragmento debía ser estimulado (léase: aplicación de la razón instrumental que divide y mide) y haber transmitido al varón un saber de la manipulación del clítoris que ha permitido compatibilizar la sexualidad femenina con la masculina a costa de una adaptación y asimilación de la primera a la segunda. De esta forma, el orgasmo clitoridiano presentado por feministas radicales de los 70 como liberación con respecto al modelo de sexualidad masculino29 (aunque no por Greer que se había manifestado partidaria del orgasmo vaginal) es ahora reinterpetado por Greer como una estrategia más de control capitalista que consigue eliminar ese «irritante exceso de potencia orgásmica o inexcrutabilidad en la mujer»30. Y si antes había visto en la mujer liberada sexualmente al sujeto revolucionario pulsional no consumista, ahora lo ve en la mujer que asume su sexualidad auténtica, es decir, la maternidad, rechazando el imperativo social occidental de reemplazar los hijos por orgasmos.

Dos obras posteriores nos permiten reconciliarnos en parte con Greer y encontrar, en los rasgos extemporáneos que le son propios, un retorno al

feminismo. Me refiero a El cambio. Mujeres, vejez y menopausia (1991) y La mujer completa (1996). En el primero, casi quince años antes de que comenzaran a conocerse a través de los periódicos los peligros para la salud que entrañan las terapias hormonales sustitutorias, las denunció como peligrosa manipulación del cuerpo de las mujeres, instando a enfrentar la menopausia como un período de retorno a la libertad que poseíamos en la niñez, antes de adoptar la máscara de la seducción del Eterno Femenino. La mujer completa retoma la línea de El eunuco femenino en un retrato crítico de la sociedad del nuevo milenio. Resultan particularmente interesantes sus observaciones sobre la continuidad y la ruptura de la nueva ideología patriarcal contenida en las revistas británicas para adolescentes.

2.2. Balance final

Una vez pasada la época de la irrupción del feminismo radical, enfrentadas en ciertos temas clave y desorganizadas por la obsesión igualitarista que certeramente analizó Jo Freeman31, sus teóricas y militantes tomarán diferentes rumbos. Algunas, como las pertenecientes al New York Radical Feminist fundado por Anne Koedt y Shulamith Firestone en 1969, se acercarán al feminismo liberal que proponía reformas concretas, más fácilmente alcanzables que los grandes proyectos utópicos. Otras, desde la preocupación por la salud, el rechazo de la guerra y la protección de la Naturaleza, se encaminaron hacia el ecofeminismo (véase capítulo correspondiente a esta tendencia). Se crearon organizaciones y se diseñaron estrategias para luchar contra la violencia sexual y el tráfico de mujeres. Algunas teóricas exploraron una revalorización de virtudes y prácticas tradicionales femeninas, desembocando en feminismos de la diferencia que practicaron políticas de la identidad. Como he intentado mostrar, los recorridos posteriores hacia la exaltación de los roles femeninos tradicionales estaban ya en germen en algunas de las primeras obras. Como ha observado agudamente Celia Amorós, existe «una tensión entre la crítica al androcentrismo y las demandas de redistribución hechas en nombre de consideraciones de igualdad» y cuando la primera ocupa la totalidad del primer plano, se pierde el aspecto reivindicativo del feminismo32.

La idea inicial de sororidad sostenida por el feminismo radical no resistió las

críticas de las feministas negras, socialistas y postmodernas que insistieron en la pluralidad del colectivo femenino y en la existencia de relaciones de explotación no sólo entre los sexos sino entre las mismas mujeres. Se superó, así, cierta ingenuidad propia de los momentos de gran cohesión contestataria, al precio de una pérdida de la unidad y el impulso revolucionario.

Pero el debilitamiento y la gran fragmentación debida a todos estos factores, no nos debe hacer olvidar las extraordinarias aportaciones del feminismo radical y su enorme influencia en todo el espectro de posiciones feministas. Ya en el momento de su aparición, introdujo una necesaria dosis de audacia en las demandas del feminismo liberal. Más tarde, su idea de que el patriarcado es un sistema de dominación diferente al capitalismo dio origen a un feminismo socialista liberado de las tesis marxistas sobre «la condición femenina». Así, Heidi Hartmann, por ejemplo, elaborará la idea de adaptación del patriarcado a los distintos sistemas de organización social, y en particular al capitalismo, en el que se producirían curiosos pactos patriarcales interclasistas con objeto de mantener la situación de subordinación de las mujeres (véase capítulo de Cristina Molina Petit). Generó un movimiento de salud y ginecología alternativas y ayudó a transformar nuestra visión de la sexualidad y la vida de las mujeres en una rotunda afirmación de autonomía. Todos los informes Hite, incluso los publicados en los 90[33], son deudores directos de sus intensas discusiones sobre el deseo y las prácticas sexuales. Asimismo, cuando Sally Cline[34] en esa misma década, reivindica la posibilidad de un «celibato apasionado» como acto de libertad en un mundo consumista en el que la sexualidad ha sido convertida en una obligación, podemos percibir la continuidad de un pensamiento feminista radical que, a principios de los 70, denunciaba el sesgo masculino de la revolución sexual.

En declaraciones realizadas en el año 2000, Kate Millett ya no se muestra tan optimista como en los 70 y sostiene que, en EEUU, el movimiento feminista casi ha desaparecido y los derechos sociales y las libertades de las mujeres han sufrido un grave retroceso. Sin embargo, creo que una perspectiva histórica amplia nos permite concluir que las transformaciones producidas en el conjunto de las sociedades occidentales confirman su hipótesis inicial: aunque el sistema patriarcal hunde sus raíces en los orígenes de la humanidad, el cambio es posible. Pero quizás sea mucho más lento y más sometido a corsi e ricorsi de lo que se esperaba en los felices 60 y 70.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV, Daughters of Beauvoir, Londres, Penny Forster & Imagen Sutton editors, 1988.

AMORÓS, Celia, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, 2.a ed., 1991.

— Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, 1997.

ECHOLS, Alice, Daring to be bad. Radical Feminism in America (1967-1975), University of Minnesota Press, 1989.

FEEMAN, Jo, La tiranía de la falta de estructuras, Madrid, ed. Forum de Política Feminista, 1989. Reeditado en 2001.

GREER, Germaine, Sexo y destino, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.

— El cambio. Mujeres, vejez y menopausia, 1991.

— La mujer completa, Barcelona, Kairós, 2000.

GUILLAUMIN, Colette, Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L’idée de Nature, París, ed. Côté-femmes, 1992.

— Racism, Sexism, Power and Ideology, Londres-Nueva York, Routledge, 1995.

JEFFREYS, Sheila, La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana, Cátedra, 1996.

KOEDT, Anne; LEVINE, Ellen y RAPONE, Anita (comps.), Radical Feminism, Nueva York, Quadrangle Books, 1973.

MACKINNON, Catharine, Hacia una teoría feminista del Estado, trad. Eugenia Martín, Madrid, Cátedra, 1995.

MATHIEU, Nicole Claude, L’anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, París, ed. Côté-femmes, 1991.

MILLET, Kate, Política sexual, trad. Ana María Bravo García, Madrid, Cátedra, 1995.

MORENO SARDA, Amparo, El arquetipo viril, protagonista de la historia». Ejercicios de lectura no-androcéntrica, Barcelona, LaSal Edicions de les Dones, Cuadernos inacabados 6, 1986.

OSBORNE, Raquel, La construcción sexual de la realidad, Madrid, Cátedra, 1993.

SOLANAS, Valérie, Scum Manifesto, Prólogo de Elvira Ciurana, Madrid, Kira edit.

THE BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE, Nuestros cuerpos, nuestras vidas, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

VALCÁRCEL, Amelia, Sexo y Filosofía. Sobre ««Mujer» y ««Poder», Barcelona, Anthropos, 1991.

VALCÁRCEL, Amelia; RENAU, María Dolores y ROMERO, Rosalía (eds.), Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI, Sevilla, ed. Instituto Andaluz de la Mujer, Colección Hypatia, 2000.

WITTIG, Monique, The Straight Mind and Other Essays, Boston, Beacon Press, 1992.

1 Germaine Greer, La mujer completa, Barcelona, Kairós, 2000, página 505.

2 Véase Alicia H. Puleo, «Patriarcado», en Celia Amorós (dir.), Diez palabras clave sobre Mujer, Estella, ed. Verbo Divino, págs. 21-54.

3 Publicado por primera vez en los 70, puede consultarse la nueva edición castellana puesta al día (Madrid, ed. Plaza y Janés, 2000).

4 Se trata de una autora que no ha sido traducida al castellano. Para consultar una compilación de estos escritos, véase Guillaumin, Colette, Racism, Power and Ideology, Londres y Nueva York, Routledge, 1995. Para leer a esta pensadora en su propio idioma, véase C. Guillaumin, Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature, París, ed. Côté-femmes, 1992.

5 Obra de una individualidad torturada y marginal, el Scum Manifesto es un extraño e interesante opúsculo que, por su violencia, fue utilizado por los antifeministas para desacreditar al feminismo. Ha sido reeditada en castellano en 2002 con prólogo de Elvira Siurana (Madrid, Kira edit.).

6 Amelia Valcárcel, Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder», Barcelona, Anthropos, 1991, págs. 137-138.

7 Millett narra el estupor y escándalo provocados por esta declaración en su obra autobiográfica Flying (En pleno vuelo). La edición en castellano tiene prólogo de Lidia Falcón.

8 Sheila Jeffreys, La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana, Cátedra, 1996, pág. 19.

9 Monique Wittig, fallecida el 2 de enero de 2003, es autora de obras literarias (Opoponax, Premio Médicis, 1964, Les guerrilleres, 1969) y ensayística (La pensée straight, 1980, entre otros).

10 Nicole-Claude Mathieu, «Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe», Epistémologie sociologique, (1970). Recogido en Nicole-Claude Mathieu, L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Côté-femmes, 1991.

11 C. MacKinnon, Hacia una teoría feminista del Estado, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 408.

12 Entre las traducidas al castellano, véase Sue Wilkinson y Celia Kitzinger (comp.) (1994), Mujer y salud. Una perspectiva feminista, trad. Alicia Sánchez Millet, Barcelona, Paidós, 1996; Paula Brown Doress y Diana Laskin Siegal (comp.), en cooperación con el Colectivo Editorial de Boston para la Salud de las Mujeres, Envejecer juntas, trad. Elena Manchón, Barcelona, Paidós, 1993; Germaine Greer, El cambio. Mujeres, vejez y menopausia, trad. Mireia Bofill, Barcelona, Anagrama, 1993.

13 Daring to be bad. Radical Feminism in America (1967-1975), University of

Minnesota Press, 1989.

14 Como interesante desarrollo de estas observaciones de Millet sobre las transformaciones de la imagen femenina en el arte decimonónico finisecular, puede consultarse la obra del profesor de Literatura comparada Bram Dijkstra, Idolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo, trad. Vicente Campos González, Madrid, Debate, 1994. Dijkstra se basa explícitamente en Millett para analizar las representaciones pictóricas, literarias y escultóricas de la Mujer fatal, enferma, muerta, etc. como resultado a la vez que como elemento causal activo de las relaciones históricas de poder entre los sexos.

15 Para un claro posicionamiento del padre del psicoanálisis, véase S. Freud, «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica», Obras completas, vol. III, trad. Luis López Ballesteros y de la Torre, Madrid, Biblioteca Nueva, 1976, págs. 490-491.

16 Kate Millet, Política sexual, Cátedra, 1997, pág. 68.

17 Ob. cit., pág. 67.

18 Ob. cit., pág. 68.

19 Véase Celia Amorós, Tiempo de feminismo. Sobre Feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Cátedra, 1997.

20 NYTW se definía como anti-capitalista, antirracista y en lucha contra la supremacía masculina.

21 K. Millett, ob. cit., pág. 124.

22 La esperanza en un amor igualitario es claramente expresada en el siglo XVIII, por ejemplo, por el enciclopedista ilustrado D'Alembert cuando describe la relación de pareja en una sociedad futura en que las Luces hayan triunfado completamente: «El amor entre los dos sexos será para entonces como la amistad más dulce y verdadera entre los hombres virtuosos; incluso será un sentimiento más delicioso aún, el complemento y la perfección de la amistad, sentimiento que en intención de la naturaleza debía hacernos felices y que, para nuestra desgracia, hemos sabido alterar y corromper» (D'Alembert, De Gouges, De Lambert, La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, Alicia Puleo (ed.), Barcelona, Anthropos, 1993.

23 Cfr. Alicia H. Puleo, Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía contemporánea, Madrid, Cátedra, 1992.

24 M. Horkheimer, A la búsqueda del sentido, Salamanca, Sígueme, 1976, pág. 119.

25 Para un exhaustivo y cuidadoso cuadro de estos fenómenos, véase Marvin Harris, Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo, Madrid, Alianza, 1991. Como ha demostrado la investigación comparativa sobre población femenina y masculina mundial, habría casi cien millones de mujeres más si no existiera el descuido y la desigualdad entre los sexos, sobre todo en Asia, «mujeres desaparecidas», en la expresión acuñada por Amartya Sen (The New York Review of Books, diciembre, 1990.

26 Véase Celia Amorós, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 154.

27 G. Greer, Sexo y destino, pág. 225.

28 «Como unidad de consumo, la familia multigeneracional es insatisfactoria a causa de su eficiencia económica. Todo aquello que es adquirido es utilizado a tope» (...) «Existe una oposición fundamental entre el sendero familiar y la economía de consumo», G. Greer, Sexo y Destino, ed. cit., pág. 235.

29 Véase Anne Koedt, «The Mith of the Vaginal Orgasm», en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone, (comps.), Radical Feminism, Nueva York, Quadrangle Books, 1973.

30 G. Greer, Sexo y destino, pág. 240.

31 Jo Freeman, La tiranía de la falta de estructuras, Madrid, ed. Forum de Política Feminista, 1989. Reeditado en 2001.

32 Celia Amorós, Tiempo de feminismo, ed. cit., págs. 300-301.

33 Véase, por ejemplo, el interesante Informe Hite sobre la familia, Barcelona, Paidós, 1995.

34 Sally Cline, Mujer, celibato y pasión, trad. Ana Martínez, Madrid, Temas de Hoy, 1993.

3

«LA DIALÉCTICA DEL SEXO» DE SHULAMITH FIRESTONE: MODULACIONES FEMINISTAS DEL FREUDO-MARXISMO

Celia Amorós

1. INTRODUCCIÓN

El feminismo radical de Shulamith Firestone nace en el ámbito de los movimientos contestatarios de los 60. Según Alice Echols1, comparte el rechazo al liberalismo con la Nueva Izquierda y los radicales negros, lo cual dificultó sus relaciones con la Now. Prefería esbozar utopías feministas a corregir defectos del sistema. Tiene como su trasfondo la sensación de los años 60 de que el sistema estaba en crisis: era vencido por vietnamitas apenas equipados.

Por otra parte, y según la misma autora, el lema «lo personal es político» —que era uno de sus leitmotiv— se relaciona con la convicción de la Nueva Izquierda de que existe una dimensión política en la vida personal. Había que cambiar la propia vida y superar la alienación encontrando la verdadera identidad. Los defectos comunes a estos movimientos —percibidos desde una perspectiva histórica— eran: la obsesión igualitarista, llevada al extremo de «la tiranía de la falta de estructuras»2 como su trasunto en el ámbito organizativo; la deriva de la interpretación de «lo personal es político» en el sentido de una preocupación por la vida personal, por el estilo de la vida propia, que podía rayar en el solipsismo y en el rigorismo. Por último, el desprecio de las reformas llevó en muchos casos al inmovilismo.

Desde 1967 surgieron pequeños grupos de mujeres que no aceptaban que la subordinación femenina fuera mera consecuencia del capitalismo. Muchas de ellas, a través de su participación en los nuevos movimientos, tuvieron la oportunidad de hacer una experiencia política directa a la vez que sufrieron en ella el sexismo: tanto en la Nueva Izquierda como en el movimiento por los Derechos civiles, las mujeres solían verse confinadas a trabajos de mujeres, en flagrante contradicción con la retórica igualitarista de estos mismos grupos. A través de diversas tensiones y choques en el seno de este movimiento, donde las mujeres ven frustradas una y otra vez sus propuestas específicas, van tomando conciencia cada vez mayor de la necesidad de organizarse de forma autónoma. Así, el grupo New York Radical Women, fundado en 1967 por Pam Allen y Shulamith Firestone, contaba con unos 30 miembros regulares. Sus fundadoras y miembros habían militado en el movimiento pro Derechos Civiles y habían comprendido, también en buena medida por el ejemplo negro, la necesidad de un

movimiento autónomo. Se vieron menos influenciadas por la Nueva Izquierda que las radicales de Chicago, como lo señala Jo Freeman. Se definían como anti-capitalistas, anti-racistas y anti-supremacía masculina. Las mujeres, según nuestras radicales, estaban sometidas a dos opresiones: la del capitalismo y la del dominio masculino. Distinguían como dos partes — si bien interdependientes— el estado capitalista y la familia patriarcal. Así, entendían que el capitalismo explota a las mujeres basándose en la subordinación familiar impuesta por la supremacía masculina. Aunque, por otra parte, insistían en la universalidad de la subordinación de las mujeres, clase universalmente oprimida, como constituyente de «la contradicción principal» que está en la base de las demás.

Los debates que creaban tensión en el seno del grupo se referían a la forma e importancia que cobraron los «grupos de concienciación», las sesiones de «toma de conciencia», técnica proveniente del movimiento pro Derechos Civiles e influida en buena medida por el anti-intelectualismo de Mao: no se debía teorizar previamente sobre las mujeres, sólo las mujeres eran expertas en mujeres. Las «políticas» veían con cierto recelo el énfasis en estas técnicas de transformación no sólo social sino individual: temían que derivasen en una mera terapia de apoyo. La técnica del grupo de concienciación funcionó mejor con las mujeres de clase media que con las obreras. Echols señala que las reticencias de «las políticas» no eran del todo infundadas, como lo prueba la deriva posterior de muchos de los miembros del grupo hacia el feminismo cultural, que ya no contiene ninguna crítica específica al capitalismo. Pam Allen, por su parte, enfatizaba la necesidad de la creación de un espacio propio en el que las mujeres no se vieran enjuiciadas por los valores de la supremacía masculina (por aquí podemos encontrar un pasadizo hacia el feminismo cultural). Por otra parte, y bajo el impacto de las críticas de izquierda, el NYRW se vio llevado a insistir cada vez más en la capacidad del feminismo de erosionar y destruir el capitalismo. La idea de que las mujeres constituían una clase universal oprimida fue una respuesta a la trivialización del tema por parte de la Nueva Izquierda; Ann Snitow señala en este sentido cómo esta actitud reactiva llevó a que se minimizaran o ignoraran las diferencias entre las mujeres.

La manifestación contra la elección de Miss América en 1968 sirvió como catalizador de las tensiones del grupo. Las pancartas del grupo de las políticas atacaban a Miss América en vez de culpar al sistema, con lo cual, en opinión de las otras, se rompía la solidaridad entre las mujeres. El NYRW vio aumentar increíblemente sus miembros, pero su funcionamiento no estructurado hizo posible que muchos meetings fueran boicoteados por enviadas de la izquierda

para fraccionar el grupo. Tras el acuerdo, tomado en el 69, de funcionar en pequeños grupos, la organización tan sólo sobrevive seis meses y se disuelve.

A finales del 69, Firestone y Anne Koedt fundan la New York Radical Feminist como organización de masas. Su manifiesto, escrito por Koedt, se titulaba «Políticas del Ego». Partía de un análisis marcadamente psicológico: la supremacía masculina tenía su resorte y su finalidad principal en la satisfacción psicológica del ego masculino y sólo secundariamente en las relaciones económicas. Implícitamente se asumía que el ansia de poder y la supremacía eran inherentes al ego masculino. La cuestión radicaba entonces en «la identidad del ego masculino», que se sostendría en base a la destrucción de los egos de las mujeres. Ann Snitow afirmó que el manifiesto adolecía de ahistoricismo, pero, por resistencias de las fundadoras, sus críticas no fueron recogidas.

La organización estaba compuesta de brigadas de un máximo de quince miembros, sin liderazgo ni estructuras. La brigada que componían Firestone y Koedt se denominó significativamente «brigada Stanton-Anthony». Las recién llegadas, como Susan Brownmiller, hicieron duras críticas al período de prueba, que atribuían al elitismo de las fundadoras. En el verano del 70 la brigada Stanton-Anthony, acusada de elitismo, se disuelve y son abolidas las reglas de la organización. El grupo continúa bajo el liderazgo de hecho de Brownmiller y emprende una acción educativa contra la violación, pero las brigadas, hacia 1972, se disuelven de nuevo. Muchos miembros del NYRF ingresaron en las filas del feminismo liberal (la NOW, acusada de reformista por Firestone). Otros derivaron hacia el feminismo cultural. Cuando, en 1970, se publique la Dialéctica del sexo3 de Firestone — escrito por su autora a los veintiséis años— ésta, desilusionada por la evolución de los grupos, había abandonado el movimiento.

2. EL FEMINISMO COMO PROYECTO RADICAL

Shulamith Firestone formula el feminismo como un proyecto radical, en el sentido de la definición marxista de «radical». Radical significa tomar las cosas por la raíz y, por lo tanto, deberemos ir a la raíz misma de la opresión. Según Firestone, este análisis ha sido insuficiente hasta el momento, bien por parte de

la tradición feminista, bien por parte de la izquierda y del materialismo histórico.

Nuestra autora tomará sus herramientas, que reelaborará en una peculiar reconstrucción conceptual, fundamentalmente, de la tradición marxista, y sobre todo (como trataremos de ver con un poco más de detalle), de la freudo-marxista. Nos referimos a aquellos teóricos de la llamada Escuela de Frankfurt, de la Teoría Crítica de la Sociedad, que recibieron una serie de conceptos freudianos y los combinaron, de una manera peculiar, con los conceptos marxistas, de tal manera que definieron los unos en términos de los otros. Esto es, ciertos conceptos marxistas fueron redefinidos por conceptos freudianos, a la vez que los conceptos freudianos asumían connotaciones de determinados conceptos marxistas, dando lugar a unas construcciones conceptuales muy peculiares. Se trata de autores que, por otra parte, nos son familiares porque fueron libros de cabecera del mayo del 68, fundamentalmente, Wilhelm Reich y Marcuse. Son estos autores freudo-marxistas los que le dan a la obra teórica de Shulamith Firestone, en buena medida, sus referentes conceptuales.

Marcuse es conocido sobre todo por la obra Eros y civilización, que será una de las fuentes de Shulamith Firestone. También es muy conocida El hombre unidimensional. Wilhelm Reich influirá también en nuestra autora, fundamentalmente a través de La revolución sexual, Análisis del carácter y La función del orgasmo. Encontraremos en Shulamith Firestone claras resonancias de estos autores, es decir, de la recepción de los conceptos freudianos por parte de la Escuela de Frankfurt, que comienza con Adorno y Horkheimer. Pero los referentes que aquí nos interesan fundamentalmente son Marcuse y Wilhelm Reich, los dos teóricos de la revolución sexual.

El tema de la sexualidad será, pues, central en toda la obra de Shulamith Firestone en tanto que se configura como un proyecto radical. Ella parte, por otro lado, de una redefinición del materialismo histórico, en la medida en que lo considera insuficiente e inadecuado para explicar lo específico de la opresión de las mujeres. Asume la idea marxista según la cual «la humanidad solamente se plantea los problemas que puede resolver». Es decir, en nuestro caso, solamente se plantea determinados problemas cuando existen las condiciones técnicas que van a posibilitar la revolución feminista radical. Así, considera que del mismo modo que el socialismo científico, a diferencia del socialismo utópico, es un proyecto que el proletariado solamente se propone cuando hay un desarrollo de los medios de producción que lo hacen posible (o sea, la misma condición que lo exige pone el requisito para su posibilidad), el proyecto del feminismo radical

viene exigido, a la vez que posibilitado, por el propio desarrollo de las condiciones técnicas. Antes de que se diera este determinado nivel de desarrollo de las condiciones técnicas, la revolución feminista no hubiera podido ser ni concebible ni viable. Estas condiciones se refieren, fundamentalmente, para el caso del feminismo, a las técnicas de reproducción artificial, de acuerdo con el análisis según el cual la raíz de la opresión de la mujer está en su servidumbre biológica, en la maternidad.

Así pues, según nuestra autora, el dualismo de las clases biológicas sexuales (la mujer para ella es ante todo una clase biológica, condicionada por su servidumbre reproductiva) impregna todo el curso de la cultura, de la historia y de la economía. Invirtiendo los énfasis marxistas, este dualismo condicionará la superestructura económica. Curiosamente, Firestone hablará en su obra de superestructura económica porque, según ella, la dinámica de las clases sociales y de las relaciones de producción no es condicionante, sino que viene condicionada por la dinámica misma de la interrelación entre las clases sexuales La dinámica de las clases biológicas, diferenciadas por su papel respectivo en las funciones reproductoras de la especie constituiría de ese modo la infraestructura de la sociedad. Son, por tanto, las relaciones (lo que se llama «dialéctica del sexo») entre las clases sexuales, biológicamente definidas, las que constituyen el substrato de todas las demás dialécticas, fundamentalmente, la dialéctica de las clases sociales. Por ello, no es de extrañar que nuestra autora hable —aunque resulte a primera vista extraño— de superestructura económica: justamente, porque hace esta reinterpretación del materialismo histórico. Considera así que el poner en cuestión este dualismo de las clases sexuales, en la medida en que va precisamente a la raíz, implicará problematizar toda la organización de la propia cultura y de sus relaciones con la naturaleza. Por lo tanto, es necesario un análisis de la dinámica de la lucha entre los sexos.

Se precisa un análisis tal si es que queremos hacer un feminismo científico y no utópico. En este sentido, ella establece un paralelismo con la distinción entre socialismo utópico y socialismo científico. El socialismo utópico no llevaba a cabo un análisis adecuado de las fuerzas históricas con las que se debía operar. Era un socialismo basado en buenas intenciones moralizantes, pero que no conocía las fuerzas reales de la dinámica social y, en esa misma medida, no podía viabilizar sus proyectos. Firestone pretenderá diseñar un proyecto de feminismo científico, que se base, por tanto, en un análisis de la guerra de los sexos (pues sus interacciones son conflictivas) tan riguroso como lo es el de Marx y Engels en cuanto al antagonismo de las clases. Adoptará, de este modo,

no las opiniones esporádicas de Marx y Engels sobre las mujeres, que son, cuando no discutibles, evidentemente limitadas, sino su método, en la medida en que, en tanto que método dialéctico, estudia las interrelaciones conflictivas y es totalizador. También es dialéctico en cuanto que analiza las cosas en su fluidez. Recurre al «todo fluye» de Heráclito. Todo está en movimiento. El libro precisamente comienza con una frase de Engels en la que éste, a su vez, se remite a Heráclito, filósofo presocrático para quien todas las cosas estaban en situación de cambio y flujo permanente. Por lo tanto, adoptará este método en tanto que es dialéctico y materialista. Ahora bien, para nuestra autora, el Materialismo histórico de Marx y Engels es un materialismo limitado. Limitado, precisamente, porque no ha ido al verdadero sustrato de la opresión, al que remite en última instancia el antagonismo de las clases. Por tanto, un materialismo cabal tendría que englobar el materialismo histórico: debería ser más amplio y articular una teoría, un marco materialista que integrara la dinámica de las relaciones de sexo biológicas y el materialismo histórico, su modelo en la ciencia contemporánea. Del mismo modo que la Teoría de la relatividad no ha anulado la Mecánica newtoniana, sino que la considera válida en una determinada escala (y en este sentido, la engloba), el feminismo radical sería respecto al materialismo histórico lo que la Teoría de la relatividad es a la Mecánica newtoniana: una teoría materialista más comprensiva e integradora.

Engels pudo entrever el sustrato sexual de la dialéctica histórica. En un razonamiento por analogía, afirmará que, en la familia nuclear, el marido viene a ser el patrono, la mujer los medios de producción y los hijos el proletariado, estableciendo así una relación de correspondencia entre macro y micro-cosmos4. Firestone será sumamente aficionada a establecer estas relaciones de correspondencia. En nuestra autora es recurrente el uso del razonamiento por analogía y el aplicar las mismas categorías en dos escalas: una escala micro y una escala macro, considerando que están en una reciprocidad de perspectivas. Dicho de otro modo, la escala micro viene a ser la expresión abreviada o la quintaesencia del mismo sistema de relaciones que hay en la escala macro. Por lo tanto, en su forma de razonar encontraremos, de una manera recurrente, la extrapolación. No deberá extrañarnos, pues, que los análisis que valen para la familia puedan ser extrapolados al conjunto de la sociedad, ya que se trata del mismo sistema de relaciones. Existe entre ambas un isomorfismo: una analogía estructural entre las diferentes escalas. Piensa así que la familia comprimiría, a escala reducida, las relaciones que se dan en el conjunto de la sociedad. Por éso le gusta especialmente esta metáfora de Engels y la recoge.

Sin embargo, considera que Engels no le ha sacado rendimiento a las posibilidades interpretativas de esta analogía y así, aunque intuyó un sustrato de clase sexual5 en la opresión, no lo dotó de verdadera sustantividad: lo entendió más bien como función de la opresión económica. Explicó así la opresión de la mujer en función de la familia, en tanto que estaría organizada en base a la propiedad privada. Para Firestone, en cambio, la oposición de las clases sexuales no deriva de la economía: es más bien la economía la que se hará derivar de la oposición de las clases sexuales. Su proyecto, pues, consistirá en desarrollar una interpretación materialista de la historia que esté basada en el sexo mismo: la dialéctica del sexo.

3. DE SIMONE DE BEAUVOIR AL PARADIGMA

DE LAS CASTAS. AUTOUBICACIÓN DE FIRESTONE

EN LA TRADICIÓN FEMINISTA

Por otra parte, uno de los referentes teóricos más potentes de Firestone dentro, no ya de la tradición marxista, sino de la tradición feminista es Simone de Beauvoir. Considera que ella fue la primera teórica que intentó realmente fundar el feminismo sobre su base histórica. Su libro está dedicado, significativamente, a de Beauvoir. Antes de la filósofa existencialista sólo habría habido feministas utópicas. La critica, sin embargo, por un exceso de sofisticación intelectualista. Hay que tener en cuenta que la formación de Firestone era fundamentalmente una formación periodística, no una formación filosófica. Quizás por ello se le escapó el sentido de los supuestos existencialistas sobre los cuales Simone de Beauvoir elabora su teoría: la simplificó y no la entendió bien. Hay así una incomprensión (es un juicio de valor mío y, por tanto, discutible) de Simone de Beauvoir por parte de Firestone.

Simone de Beauvoir había señalado, precisamente, la servidumbre reproductiva como un handicap para la mujer. Pero no se puede decir que, para Beauvoir, la biología, sin más, la servidumbre reproductiva sea la causa (en sentido directo) de la opresión de la mujer, sino a través del rodeo de cómo esta servidumbre es redefinida por la cultura. No es así la biología en sí misma lo que da la clave, sino la manera cómo la cultura ha redefinido la biología porque, en principio, las

funciones reproductoras de la mujer podrían haber sido valoradas culturalmente de otro modo. (Si era tan importante la reproducción biológica en determinadas sociedades, ¿por qué no eran las mujeres las reinas de las tribus?) Simone de Beauvoir da una interpretación adicional de esta valoración, y para ello echa mano de conceptos hegelianos, redefinidos luego por el existencialismo de Sartre: los conceptos de «inmanencia» y «transcendencia». (Según Shulamith Firestone sobran y complican el asunto: para ella se va de la servidumbre biológica a la opresión en línea recta). Por su parte, para la autora de El segundo sexo la cuestión estriba en que la humanidad valora como superior aquéllo que distingue lo humano de lo animal, y no precisamente aquéllo que les es común. La reproducción biológica es común a la especie humana y a otras especies animales, por lo tanto, no es por ello por lo que el hombre se define como cultura y no como naturaleza. Estaría, por ello, en el plano de la inmanencia, de la mera repetición: se quedaría en el mismo nivel que el resto de las especies animales. Pues si el hombre emerge como cultura frente a la naturaleza, a la animalidad, y la transciende es precisamente porque es capaz de problematizar la vida, de arriesgarla. Dicho de otro modo, la vida se constituye en valor en el combate, porque el combate prueba que se le da mayor valor a la conciencia, instituida así en soberana, que a la mera continuación de la vida animal. Por tanto, si se arriesga la vida en el combate, se la transciende. Se va más allá de la vida como dato y se la constituye en sentido y valor por ese mismo transcenderla; pero para eso hay que confrontarla en el combate, hay que arriesgarla. Así, dirá Simone de Beauvoir, la humanidad le concede superioridad al sexo que mata sobre el sexo que engendra. Es discutible si esta afirmación de Beauvoir tiene el estatuto de juicio normativo. Ella no dice «le debe dar preeminencia al sexo que mata sobre el sexo que engendra»; afirma, simplemente, «le da». Su afirmación puede así ser asumida como un juicio descriptivo. Hay muchas otras formas, por supuesto, de transcender la vida que no consisten, precisamente, en matar. Pero en los orígenes, cuando la defensa de los grupos humanos, la guerra, era una actividad importante para la supervivencia, la manera en que se encarnó la transcendencia de la vida fue precisamente la actividad guerrera. La mujer no realizó esta actividad porque se lo impedían (o eran,al menos, un handicap para ella) sus servidumbres reproductivas. De ahí que no tuviera los medios de prestigiar lo que ella hacía, ni de universalizar sus valores como los valores genuinamente humanos. Fueron, por el contrario, los valores masculinos los que pudieron convalidarse como valores específicamente humanos y, en ese sentido, como los valores universales6.

Shulamith Firestone considera que todo este argumento es de una complicación

y una sofisticación teórica innecesarias, y que la biología es, de suyo, explicación suficiente de por qué la mujer, condicionada por la carga reproductiva, ha sido la clase oprimida a lo largo de toda la historia, sin ningún tipo de mediación7. Esa será, pues, la interpretación simplificada de Firestone en su ajuste de cuentas con Simone de Beauvoir.

Según la tesis de la autora de La dialéctica del sexo, la familia biológica, de suyo, constituye una distribución de poder intrínsecamente desigual. La diferenciación reproductiva natural entre los sexos lleva directamente a la división sexual del trabajo. Toda forma de división del trabajo en función del sexo sería, por lo tanto, directamente explicable por la diferencia de las funciones biológicas en la actividad reproductora8. De este modo, simplifica todo el problema de la división sexual del trabajo y de sus tabúes, que no siempre se reducen a constricciones de carácter biológico. Pretende, sin embargo, ir a las bases mismas de la división sexual del trabajo, y relaciona con este fenómeno la aparición del paradigma de «casta». Si por «casta» se entiende una discriminación basada en características biológicas, la mujer, como clase sexual, viene a ser así convertida en el supremo analogante de la casta.

4. EL FEMINISMO COMO ALTERNATIVA GLOBAL

Entonces, ¿qué autoconciencia tiene de sí mismo el proyecto del feminismo radical dentro de la tradición feminista? Firestone desarrolla esta cuestión en la reconstrucción que hace en el capítulo segundo: «El feminismo americano». Da su particular interpretación del resurgimiento del feminismo, de la ola de los años 70, que vino tras lo que ella llama «los 50 años de vergüenza» o «el bache», la parálisis que siguió a la revolución sufragista, etapa caracterizada por un discurso y unas prácticas feministas muy potentes, y que dieron la nota dominante durante ese período. Ella tiene una interpretación del resurgimiento del feminismo diferente de la habitual: tal resurgir no se debe a que el feminismo haya «chupado rueda» o haya sido una manifestación más del ímpetu de otros movimientos o ideas de la Nueva Izquierda, de los nuevos movimientos sociales, aunque hayan podido servir de catalizador. El feminismo posee su desarrollo cíclico propio y, desde ese punto de vista, el feminismo radical sería la inevitable respuesta de las mujeres al desarrollo de una tecnología capaz de liberarlas de

sus servidumbres reproductivas. (De nuevo, lo que hace que se plantee el problema será la condición misma de la posibilidad de resolverlo). Este feminismo radical, en su propia autoconciencia, se asume como descendiente directo de la línea de Cady Stanton y Susan B. Anthony, es decir, la línea más radical del espectro del sufragismo.

Los problemas femeninos deben ser prioritarios para las mujeres. Critica a las feministas «políticas» por tener lealtades divididas y, a la hora de la verdad, acabar poniendo las reivindicaciones específicamente feministas a la cola, o bien condicionando su legitimidad a la alianza con otras causas, a que estén integradas en «la lucha principal»9. Firestone da a las reivindicaciones de las mujeres una más plena legitimidad y sustantividad per se. El feminismo radical consistiría precisamente en éso: se autocomprende como el correlato teórico de esta práctica del feminismo como práctica no subsidiaria. Sería, en el plano teórico, un feminismo que se constituye en el núcleo de todo análisis revolucionario más amplio: englobaría al marxismo y no al revés, y se propone, por tanto, como una solución revolucionaria integral. Es la concepción del feminismo como alternativa global.

Ahora bien, ya nos hemos referido a que el problema de nuestra emancipación nos lo podemos plantear porque empiezan a existir las condiciones técnicas que apuntan a su solución. Pero este problema, sin embargo, no lo va a resolver la técnica sin más. Firestone reconoce que es un problema político, un problema de relaciones de poder porque, aunque existan las condiciones técnicas para que las mujeres se puedan liberar de las servidumbres reproductivas (ella deposita grandes esperanzas en las nuevas tecnologías reproductivas puestas al servicio de una reproducción artificial), la división de los sexos a través de la historia que ha creado los privilegios masculinos tiene toda una serie de efectos inerciales, y los varones, por supuesto, no van a querer, sin más, renunciar a tales privilegios. Aquí encontraremos uno de los problemas del programa, o quizás de la ausencia de programa estratégico, de Firestone. Pues, al no concretar cómo se llevaría a cabo la toma del poder, en lugar de proponer un programa estratégico deriva más bien hacia unas propuestas utópicas. Volveremos sobre ello.

Los objetivos del programa radical consistirán, para nuestra autora, en una revuelta de las mujeres para controlar los medios de reproducción que será paralela a la revolución del proletariado para la apropiación colectiva de los medios de producción. Cuando ello ocurra se llegará, no ya a una mera igualdad (igualdad formal, igualdad de derechos), ni a la abolición de privilegios

puntuales, sino a algo más radical, a lo que ella llama «una neutralización cultural de las diferencias genitales entre los humanos, de las diferencias entre los sexos». Es decir, las diferencias sexuales no tendrían ningún tipo de traducción cultural. No es que vayan a tener una diferente de la actual, que sea menos oprimente o que no lo sea en absoluto, sino que, en términos actuales, podríamos decir que sería el final de todo sistema género/sexo. No habría ningún tipo de interpretación cultural del dimorfismo sexual. Se neutralizaría y se eliminaría completamente la distinción del sexo, proponiéndose en su lugar una pansexualidad, lo que Freud llamaba «la perversidad polimórfica del niño»10. Pues bien, lo que propone Firestone es que seamos todas/todos perversos polimorfos. Entonces estaríamos ya en la indiferenciación. Se trata de un ideal de pansexualidad que implica la abolición de toda represión sexual. Aquí se ve, con toda claridad, cómo resuenan ecos de los programas emancipatorios del freudo-marxismo, uno de cuyos leitmotiv era, precisamente, el abolir la represión sexual11. Pues bien, Firestone, con gran énfasis, hace suya esta propuesta emancipatoria, propugnando la perversidad polimórfica universal.

Por otra parte, de este modo se eliminará la división sexual del trabajo. Los cual no es de extrañar, puesto que, de acuerdo con la autora de La dialéctica del sexo, derivaba de la biología y el componente biológico es abolido. Se dan para ello las condiciones técnicas paralelas a las tecnologías reproductivas: la automación, sobre la que articula la propuesta de un «socialismo cibernético»12, o la conexión de sistemas de ordenadores, de máquinas cibernéticas a otras cadenas de máquinas automáticas. Precisamente también es éste el ideal marcusiano: el cese del trabajo como trabajo asalariado, pues, por primera vez, tendremos los requisitos para que pueda ser abolido como trabajo enajenante, y suprimir así el principio del rendimiento y la productividad. De este modo, se identificarán trabajo y juego. Se realizará así el principio del placer que rige el juego —actividad gratuita por sí misma— frente al principio de realidad que, para los freudo-marxistas, se identifica con el principio del logro, el principio del rendimiento y del beneficio que rige la economía capitalista. Podemos ver, de este modo, cómo se da un desteñido mutuo entre los conceptos marxistas y los conceptos freudianos. El concepto freudiano, por ejemplo, el «principio de realidad», se reinterpreta en términos de un concepto marxista: el principio de beneficio, en la misma medida en que el concepto marxista toma claras connotaciones del concepto freudiano.

Un programa emancipatorio habrá de implicar el final de la psicología del poder porque, de acuerdo con el análisis de nuestra autora, la psicología del poder se

configura y tiene su raíz, su germen, en la familia biológica. Por lo tanto, si se elimina la familia biológica, se eliminará la psicología del poder: «muerto el perro, se acabó la rabia». De este modo, se habrá ido a la raíz. La familia nuclear, al estructurar la personalidad y los caracteres, troquela las relaciones mismas de poder cuya psicología, precisamente, se propone abolir el feminismo radical. Por lo tanto, la operación radical de Firestone, como ya lo afirmamos, consistirá en retrotraer el análisis de las clases a la división biológica de los sexos, lo que podríamos llamar «la maniobra del operador RE». Donde Engels dice «producción», dígase «reproducción». Si Engels afirmaba, como lo cita Firestone en su libro La dialéctica del sexo: «El materialismo histórico encarna aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en el «desarrollo económico de la sociedad»13, Engels, Socialism: utopian or scientific (citado sic.)

Firestone dirá: «El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico-cultural) de clases».

Engels, por lo tanto, ya había puesto las bases para su operación de traducción del marxismo a los términos del feminismo radical. «Toda la historia del pasado (obsérvese que podemos eliminar ahora: «con excepción de sus estadios más primitivos»14) no fue más que la historia de las luchas de clase. Estos estamentos conflictivos de la sociedad son siempre resultado de los sistemas de organización de la unidad familiar biológica con fines reproductivos de la especie, así como de los sistemas estrictamente económicos de producción e intercambio de bienes y servicios. La organización sexual-reproductiva de una sociedad proporciona siempre la base real 15que nos sirve de punto de partida para encontrar la explicación última de toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como de las ideas religiosas, filosóficas, etc., de un período histórico dado»16.

Así pues, en estos términos se concreta su ajuste de cuentas con el marxismo, con Freud, y sobre todo con el Freud reinterpretado por el freudo-marxismo.

Estas serán sus referencias, porque, dirá Shulamith Firestone: «Integraremos todo ello en un análisis feminista del freudismo, puesto que los prejuicios culturales de Freud, al igual que los de Marx y Engels, no invalidan del todo su concepción. De hecho, Freud tuvo intuiciones más valiosas aún que las de los teóricos socialistas para la construcción de un nuevo materialismo dialéctico basado en el sexo»17.

De acuerdo con Firestone, en la medida en que Freud es un teórico de la sexualidad, hay mucho que aprender de él por parte del feminismo radical. Intentará, pues, conectar aquéllo que estima lo mejor de Engels y Marx — el enfoque del materialismo histórico— con lo mejor de Freud: la comprensión de la sexualidad masculina y femenina, la configuración de los respectivos principios de subjetividad, de aquéllo que los conforma, a fin de llegar a una solución política y personal que se fundamente sobre bases reales. El marxismo, por lo tanto, nos dará las claves «marco» y el freudismo nos va a dar las claves «micro». De esta manera, mediante un ajuste entre ambas claves, se pretende elaborar una teoría totalizadora que, de acuerdo con el lema del feminismo «lo personal es político», pueda integrar lo personal y lo político, la estructura de la personalidad y la estructura misma de la sociedad.

5. FEMINISMO Y FREUDISMO. LA IZQUIERDA FREUDIANA

Vamos a detenernos algo más en el ajuste de cuentas entre el feminismo y Freud. Freud, en opinión de Firestone, captó cuál era el problema fundamental de la vida moderna: la sexualidad. Para ella, el freudismo y el feminismo son algo así como primos-hermanos en cuanto que tendrían una comunidad de raíces.

Firestone valora a Freud precisamente por lo contrario de lo que asumió de él la sociedad americana de su época. Es decir, rechaza la práctica psicoanalítica como terapia individual, puesto que, al no cuestionar ni relativizar el contexto social en que se configuran las estructuras psicológicas y neuróticas que Freud describía, no puede ser sino terapia adaptativa, terapia de la resignación. El marco social en el que se da es considerado invariante, no se puede transformar, luego el problema es la adaptación por parte de los individuos y, especialmente, de las mujeres. Por el contrario, quien puso en cuestión ese mismo contexto

social fue Wilhelm Reich y, por tanto, para él la terapia no es una adaptación. El autor de La revolución sexual liberó y explotó las posibilidades revolucionarias, la vertiente subversiva de Freud. Justamente, la que estaría en la otra cara de la explicación adaptativa. Pues se puede hablar de izquierda y derecha freudianas, tal y como ocurre con todas las ideologías que tienen un fuerte núcleo de ambigüedad, de tal modo que no se sabe muy bien hasta qué punto describen y hasta qué punto normativizan o prescriben. En la reinterpretación y relectura del freudismo por parte de Juliet Mitchell18, Freud no impone una feminidad normativa, sino que se limita a describir cómo se estructura la feminidad bajo una sociedad patriarcal. Es una lectura muy benévola de Freud. Por el contrario, hay otra lectura de acuerdo con la cual Freud no solamente describe, no solamente dice: «bajo una sociedad patriarcal, así se configura la psicología de la mujer», sino «ésta es la psicología de la verdadera feminidad». Es decir, definiría una feminidad normativa a la que deberían acoplarse las diversas individualidades femeninas, según la cual, la mujer que no encajara en ese molde normativo tendría un problema de adaptación, pues la normatividad derivada de la organización social no es cuestionada. En el freudismo encontramos, efectivamente, esta ambigüedad y, como en cualquier autor que ha escrito muchísimo, hay textos para todo. Habría algunos que podrían leerse en clave de normativización, y otros en clave de mera descripción. Se lo puede leer en la clave que explota su potencial subversivo, pero también en la que trata de sacar todo el rendimiento a sus posibilidades acomodaticias. Tendremos así una derecha freudiana, la de la práctica de los terapeutas americanos habituales que han desdeñado los principios teóricos, metafísicos y macro-interpretativos de Freud. Es decir, han desdeñado al Freud teórico del malestar en la cultura, para tomar de él las terapias clínicas. Por su parte, los freudomarxistas habrían desdeñado lo contrario: la terapéutica y la solución clínica individual, para adoptar ciertos principios generales de interpretación de la sociedad que son susceptibles de ser leídos en sus virtualidades subversivas, como, por ejemplo, leer el principio de realidad como principio capitalista del rendimiento. Si esto es así, el principio del placer, en tanto que opuesto al principio de realidad, tendrá, por ello mismo, un potencial subversivo: el deseo. Se genera así la idea marcusiana de que el deseo es subversivo.

Firestone valora el marxismo de los freudo-marxistas a la vez que procederá a una reintepretación del complejo de Edipo en términos de poder. Su relectura se centra fundamentalmente en el tabú del incesto. Este tabú provoca en el niño una separación de la respuesta sexual a la madre, el primer objeto de su amor, de la respuesta globalizadora, físico-emocional. La respuesta propiamente sexual es

reprimida, es inhibida y, por lo tanto, diferenciada, separada de las demás respuestas. Lo cual configura especialmente la psicología masculina como una psicología disociada que se orientará hacia el objeto sexual, precisamente, en la medida en que lo degrada y puede, de esta manera, desmarcarlo de la madre, de tal manera que no deseará a la mujer que respeta y no podrá respetar ni valorar globalmente como persona a la mujer que desea. Así, el tabú del incesto está en el origen mismo de la disociación entre la madre y la puta (Eva y María, la santa y la perra), la típica dicotomía masculina. La identificación masculina con el padre la reinterpretará asimismo en términos de poder. El niño se identificará con él porque a la madre la percibe como impotente y el padre, por el contrario, representa el poder, el acceso al mundo público. En la envidia del pene por parte de la niña, el pene no sería sino una metáfora del poder del varón (también aquí sigue a Simone de Beauvoir, quien hizo una reintepretación de este tipo); y el fetichismo, en la misma línea, representaría, en lugar de una manera de metaforizar la ausencia del pene en la madre, un modo de suplir imaginativamente su falta de poder. El fetichista no quiere renegar de esa madre impotente, pero soluciona su contradicción al ver que esta madre no tiene pene, es decir, no tiene poder, adjudicándole determinados atributos de poder simbólico que serían entonces sus fetiches.

En todo este análisis se presupone que el tabú del incesto existe por causa de la familia y no al revés. En un análisis como el de Lévi-Strauss, que sirve de referente a Juliet Mitchell, es la familia, precisamente, una consecuencia del tabú del incesto, y no el tabú del incesto consecuencia de la organización de la familia. Para Lévi-Strauss, en los grupos humanos se prohíbe a los varones el acceso sexual a las mujeres que son parientas consanguíneas próximas. En ello consiste la prescripción de la exogamia, pues los varones deberán ofrecerlas a los varones de otro grupo y, de esta manera, proceder a un intercambio simbólico de las mujeres entre ambos grupos. Las mujeres son de ese modo el objeto transaccional o la materia simbólica de los pactos entre varones. La familia es el resultado de ese intercambio y, por lo tanto, se deriva del tabú del incesto. Para Firestone, por el contrario, es su causa. Ella hace un análisis de la familia biológica, no de la red de los sistemas simbólicos de intercambio que constituyen las estructuras del parentesco. Analizará, pues, el tabú del incesto en función de la familia, de tal manera que bastará, lógicamente, con eliminar la familia biológica nuclear para eliminar el tabú del incesto: recordemos su propuesta de pansexualidad perversa polimorfa. Abolir el tabú del incesto equivaldrá, de ese modo, a abolir la diferenciación de la respuesta sexual de otras respuestas. Así, la respuesta sexual estará integrada como un aspecto más

de la respuesta global del niño al afecto materno: no tiene por qué ser una respuesta inhibida, porque ello produce una indeseable compartimentación de la personalidad, característicamente masculina, en opinión de Firestone. Así, la sexualidad perversa polimorfa será la alternativa a la configuración genital de la misma, como ocurre cuando la respuesta sexual está nítidamente diferenciada y localizada genitalmente, lo cual ella estima como indeseable.

Podemos ver claramente los presupuestos que toma del freudo-marxismo cuando afirma que, si la represión sexual precoz es el mecanismo básico en la reproducción de las estructuras características que sostienen la servidumbre política, ideológica y económica, el fin del tabú del incesto, mediante la abolición de la familia, tendría efectos profundos. Así, la sexualidad se vería liberada de su encorsetamiento, erotizando toda nuestra cultura. Tendríamos, de ese modo, el primado de Eros o primado del principio del placer, frente a cualquier canalización represiva que configura las estructuras mismas del carácter. Se parte del supuesto del freudomarxismo según el cual el principio del logro capitalista necesita individuos con un troquelado de la personalidad reprimido y, por tanto, sumiso, porque ello produce un material humano mucho más dócil para la explotación.

De este modo, Firestone imprime sus peculiares modulaciones en la temática de la represión y del malestar en la cultura[19], la temática de Marcuse en Eros y civilización, que insistirá en la capacidad subversiva del principio del placer.

Ahora bien, ¿qué modulación especial le da Firestone a esta idea marcusiana? Según el feminismo radical de nuestra autora, si desmantelamos la familia, con su tiranía del principio de realidad sobre el principio del placer, la represión sexual habrá perdido su razón de ser. Toda su crítica se centra en la supresión de la familia como el objetivo fundamental por conseguir. Considera de esa manera que el freudismo ha venido funcionando como el sustituto de un feminismo que hubiera desarrollado, de una manera coherente, todas las implicaciones de la revolución sexual. De una revolución sexual que se quedó a mitad de camino y que produce unas mujeres que ya no tienen las protecciones de antaño, pero a la vez están un tanto desarmadas para enfrentarse al mundo como mujeres emancipadas: son semiemancipadas y, por tanto, pseudoemancipadas. A estas mujeres, el freudismo les ofrece una manera de readaptarse. Dicho de otro modo, en este camino intermedio, en lugar de tirar hacia delante, tira hacia atrás, lo cual genera lo que Marcuse llama la «desublimación represiva», una represión más sofisticada, más compleja, que tendría lugar cuando se produce una

pseudoliberación individual. (Digo «pseudo» en la medida en que, para Marcuse, la liberación no puede ser tal si es que se da en el marco de una sociedad represiva.) En la «desublimación represiva» se anula la sublimación, se pierde el potencial de sublimación, pero se origina una nueva represión. De este modo, afirma Marcuse, «dentro de una sociedad represiva, la felicidad y el desarrollo productivo individuales se oponen a la sociedad. Si los definimos como valores a actuar dentro de dicha sociedad, entonces se vuelven valores represivos a su vez»20. En la «desublimación represiva» se lleva a cabo «la liberación de la sexualidad a través de modas y formas que reducen y debilitan la energía erótica, es decir, de formas de pseudoliberación. Dentro de este proceso, la sexualidad se extiende a dimensiones y relaciones anteriormente consideradas tabú. Sin embargo, en vez de recrear dichas dimensiones y relaciones a semejanza del Principio del Placer (en lugar de erotizar la vida), se afirma la tendencia contraria: el principio de realidad extiende su dominio sobre Eros. La ilustración más elocuente la tenemos en la introducción metódica de la determinación sexual (pero como respuesta diferenciada, no integrada) en los negocios, la política, la propaganda, etc.»21. Por ejemplo, la degradación de la imagen femenina en los medios de comunicación es precisamente el efecto de una pseudoliberación, que no de una liberación auténtica. Firestone se identifica, asimismo, con los freudo-marxistas cuando afirma que los conceptos más especulativos y metafísicos del freudismo, no susceptibles de comprobación clínica (sobre todo las teorizaciones del último Freud, el Freud de «Más allá del principio del placer»), fueron minimizados y abandonados completamente. Además, en el curso de este proceso, algunos de los conceptos más decisivos de Freud, los conceptos de la llamada «segunda tópica», como la relación entre «el ello» y el ego, la función del inconsciente, el ámbito y el significado de la sexualidad fueron objeto de una redefinición que eliminó todo su contenido subversivo. Los revisionistas (o sea, la derecha freudiana) habrían convertido el debilitamiento de la teoría freudiana en una nueva teoría. Como ya lo hemos afirmado, pues, hay una disociación entre su valoración del freudismo como práctica clínica individual —que sólo puede tener un carácter adaptativo, convertirse en un expediente de resignación— y el interés que le merecen sus conceptos especulativos.

Alicia Puleo, en su libro Dialéctica de la sexualidad. Sexo y género en la filosofía contemporánea22, insistirá en que, en todo el discurso marcusiano, el «ello», el «inconsciente», aparece claramente cargado de connotaciones femeninas. En buena medida, también es así en Firestone. Por otra parte, la instancia del «ego» está claramente impregnada de connotaciones masculinas.

Nuestra autora considerará que, para el varón, las satisfacciones psicológicas del ego son fundamentales: son el objetivo básico de la supremacía masculina. Es significativo, desde este punto de vista, que el manifiesto de las feministas radicales de Nueva York se titulara «Políticas del ego». Por lo tanto, se puede encontrar bajo la dicotomía «ello/ego» lo que Nancy Fraser llama «un subtexto generizado», es decir, una correspondencia con la contraposición entre lo femenino y lo masculino.

6. INFANCIA Y FEMINIDAD EN FIRESTONE

Pues bien, dentro de este proyecto del feminismo radical, un capítulo fundamental, que tiene interés independientemente del juicio que nos merezca el conjunto de su propuesta, es el dedicado a la opresión de la niñez. Firestone se basa fundamentalmente en los análisis de Philippe Ariès, el historiador de las mentalidades que, junto con Georges Duby, ha publicado la conocida Historia de la vida privada23. Estudia principalmente la obra de Philippe Ariès La familia y el niño en la Edad Media, donde el autor trata de reconstruir históricamente cómo se ha formado el concepto de la niñez. Tendemos a no pensar en la niñez históricamente (lo mismo que en «la feminidad»), como si no fuera un constructo histórico. Sin embargo, de acuerdo con la reconstrucción de este historiador, en la Edad Media había un continuo entre la vida de los adultos y la del niño, de tal manera que éste no era sino un adulto en miniatura. No había juguetes ni vestimentas infantiles específicas. El niño era enviado como aprendiz a una familia diferente, al taller de otro maestro que le adiestrara en el aprendizaje de un oficio. No se producía, por tanto, segregación de la niñez con respecto a la vida adulta.

La infancia es una creación específicamente moderna y de la familia burguesa moderna. Hasta una época relativamente reciente no ha habido un vocabulario específico para la infancia. No existían términos como «ésto es infantil» o la palabra «bebé». Los juguetes propiamente infantiles son un invento del siglo XVII: los niños jugaban los juegos desechados por los adultos, lo mismo que los siervos, de acuerdo con la recurrencia según la cual los estamentos inferiores toman las prácticas abandonadas por los superiores. Los adultos se dedicaban a sus propios juegos de salón. Los cambios se dejan detectar claramente en la

iconografía, donde podemos ver que se empieza a desarrollar una vestimenta específica del niño como síntoma de segregación. El niño es un estamento inferior dentro de su clase de referencia. Por ello, la vestimenta infantil es indicativa de rango. El niño llevará pantalón marinero, que era un atuendo proletario (la niña llevará cintas como distintivos), y toda su vestimenta corresponderá a las fases de un ritual iniciático. Primero se le vestirá de pañales, luego como a una niña y, cuando se haga mayorcito y vaya hacia la identificación con el varón adulto, lucirá galas militares.

El concepto de infancia, por el contrario, no se aplicaba a la niña, y con razón. Como la mujer era una «eterna menor», había una continuidad entre la niña y la adulta. La niña pasaba de los pañales, directamente, a vestirse de señora. Era siempre mayor, si se quiere, porque siempre era menor. Así, no tenía ningún sentido marcar simbólicamente la iniciación, porque no había nada a lo que iniciarla, ninguna esfera del mundo público ni de poder a la que fuera destinada24, como ocurriría también con los niños de la clase trabajadora, cuya indumentaria, por tanto, no estaba marcada según etapas.

Firestone hará una crítica muy de cuño contracultural25 contra la escuela como trasunto institucional de este mismo concepto de infancia y de su segregación. Se considera la vida del niño como una forma de vida específica, sometida a vigilancia disciplinaria como práctica correspondiente a la normativización de la psicología infantil: se dice lo que es y lo que no es un «verdadero» niño. Un niño especialmente reflexivo es considerado un niño precoz, no es un niño de verdad y, entonces, se le estigmatiza como a un niño «raro». Normalmente, esta conceptualización del niño es un lugar proyectivo de los propios fantasmas de los adultos, como lo ha sido también la propia feminidad normativa. Y cuando se constituye a los niños en un rango, se hacen proliferar a su vez los rangos dentro del rango general de los niños. Se distinguen, de ese modo, las clases dentro de la escuela, que no hacen sino nivelar la valoración de los alumnos, justamente, en el punto de la media aritmética, a la vez que resultan mínimamente estimulantes las relaciones de un adulto con muchísimos niños de la misma edad. Se empobrecen así los estímulos. Los niños no se relacionan a la vez con gentes de diferentes edades, como ocurría en el sistema de los preceptores privados. Fenómenos de precocidad como el de Mozart no eran una excepción; ahora se habla de niños precoces, precisamente, porque se han estandarizado los niveles de conocimiento según gradaciones que se han sometido a una estereotipia y a una rígida codificación. Firestone insiste, de ese modo, en el paralelismo entre el mito de la infancia y el mito de la feminidad. Pues a los

niños y a las mujeres se les ha adjudicado la inocencia, el vivir al margen del mundo: «de ésto no se habla delante de las señoras», «de ésto no se habla delante de los niños». Ambos son objeto de asignación de tareas específicas, de tareas domésticas o de «deberes»; se les atribuye el desarrollo de astucias, de psicologías que se suponen enigmáticas. Se da por hecho que hay que tener una pericia especial para entender a los niños: pensemos, por otra parte, en el tópico «a las mujeres no hay quien las entienda». Afirmaciones tales como «son como niños» implican que ya se ha constituido a los niños en paradigma estamental; y con esta segregación se acentuará su dependencia económica y la prolongación misma de la servidumbre materna26. La arbitrariedad del mito de la infancia se pone de manifiesto cuando se repara en que es propio solamente de las clases burguesas, porque el hecho diferencial de la infancia no se ha tenido en absoluto en cuenta a la hora de explotarlos cuando ello ha podido interesar, lo mismo que se ha explotado a las mujeres sin pararse a considerar su exquisita sensibilidad diferencial a la hora de emplearlas en trabajos duros. Por todo ello, en el programa del feminismo radical, Firestone propone la asunción de nuestra solidaridad histórica, de nuestra homologación con los niños, no porque sean obligación nuestra mayor que de cualquier otro, sino porque existen entre nosotras y ellos una serie de vinculaciones orgánicas tales que, en un programa totalizador de cuño radical, la emancipación de la infancia es una condición sine qua non de la emancipación de la mujer, y viceversa.

7. RACISMO, AMOR Y SEXISMO EN FIRESTONE

La autora de La dialéctica del sexo, en el capítulo de su libro dedicado al racismo y al sexismo, se muestra como una analista muy perspicaz de las relaciones de poder, así como de las interrelaciones de los implicados en lo que ella llama «el quién es quién de la opresión». Hace observaciones especialmente finas e interesantes acerca de cómo se cruzan y se entrecruzan, de maneras particularmente sutiles, los rangos y los infrarrangos entre hombre blanco y mujer negra, hombre negro y mujer blanca, y cómo (sin decirlo con estas palabras) las mujeres actúan y funcionan como objetos transaccionales de los pactos entre los varones. Nuestra autora teoriza con penetración el fenómeno que hemos llamado en otra parte «jacobinismo negro»27. Nos referimos con esta denominación al fenómeno de exaltación de la mujer negra como madre y

esposa en la literatura y en las actitudes de los militantes del movimiento pro-Derechos Civiles. La familia negra —si es que podía llamarse así— había venido siendo la «casa de prostitución» de los hombres blancos. La vindicación de los derechos de los afroamericanos pasaban así en su imaginario —por supuesto, patriarcal— por homologarse con los blancos en tanto que verdaderos hombres, es decir, hombres que controlan a las mujeres de sus familias. Remitiéndonos a la teórica política feminista Carol Pateman, el contrato sexual o «patriarcado fraterno» contiene una cláusula referida al derecho patriarcal de acceso ordenado a las mujeres a través del contrato del matrimonio28. El acceso, pues, de los negros, a los derechos de los blancos incluía su institución como verdaderos hombres, sujetos de un pacto con éstos en un patriarcado fraterno que debería conllevar su igualdad con los blancos en las relaciones contractuales con las mujeres de su raza. El «negro», de este modo, ya no es el chulo o el que sufre «los cuernos» que sus mujeres les ponen con los blancos. Se exaltan las virtudes domésticas de «la mujer negra», la abnegación y entrega de las mujeres a sus maridos y a sus hijos. Se ha dignificado así la familia negra. Lo cual no significa la igualdad entre los varones y las mujeres de raza negra: significa que se repite una vez más lo que podríamos llamar la ley del patriarcado según la cual el grupo de varones emergente que disputa a otro grupo de varones su poder hegemónico exclusivo exhibe el lema: «mujer es lo que tenemos nosotros, para mujeres, las nuestras». Somos así verdaderos hombres. Se genera así una solidaridad intergenérica de raza que no propicia la emancipación —que no es lo mismo que dignificación— de las mujeres negras con respecto a sus hombres. Esta solidaridad intergenérica prevalece en muchos casos sobre los posibles pactos entre las mujeres: un ejemplo significativo lo encontramos en el contencioso por la acusación de acoso sexual promovida por Anita Hill contra el juez de color Clarence Thomas29. Asimismo, en la gran marcha de afromericanos que tuvo lugar en el año 1995 en Washington se vetó la presencia femenina. Pues bien: Firestone ya nos había dado algunas claves para entender estos fenómenos. Hace agudas referencias a los pactos entre los hombres blancos de izquierda y los hombres negros, a los hombres negros que arrebatan sus esposas a los hombres blancos, a sus relaciones de ambivalencia con las mujeres blancas, etc.

Sus dotes como analista extraordinariamente fina del poder se ponen asimismo de manifiesto en un capítulo —verdaderamente antológico— dedicado al análisis del amor. Entiende que el amor está necesariamente corrompido en una sociedad de clases sexuales, porque el enamoramiento por parte del varón, en estas condiciones, no puede sino estar en función de la idealización de la que el

varón hace objeto a una mujer en particular (la elegida de su corazón, la bendita entre las mujeres), a la que desmarca de un estamento que es inferior en cuanto estamento. Por lo tanto, él solamente puede compensar su descenso estamental promoviendo a aquélla a la que decide seleccionar para asociarse con ella —y a la que tendrá, por tanto, que homologar a su rango— a un alto grado de idealización, que le llevará a hincharla artificialmente. Un buen misógino romántico dijo: «las mujeres son botellas de agua de seltz en las cuales nosotros introducimos champagne»30. Si ellos no introdujeran el champagne, pues, no se enamorarían.

Por su parte, las mujeres también corrompen el amor, precisamente porque, al ser el amor aquello de lo que se valen como treta del débil para conseguir un status adjetivo homologado, no se pueden permitir idealizar al varón. Para ellas, idealizarlo sería suicida porque, precisamente, la elección exitosa de un hombre es una astucia de supervivencia. Por lo tanto, son en las lides amorosas mucho más realistas que los varones31. Este cinismo-escepticismo femenino, que se puede doblar de una entrega romántica idealizada, corrompe lo que en otras condiciones podrían ser unas relaciones amorosas igualitarias y enriquecedoras. Así pues, tanto el amor como la niñez son analizadas en términos de fenómenos políticos, entrando así dentro del proyecto de un feminismo radical, pues, según Firestone, un feminismo radical que no tematizara el amor sería, precisamente, un fracaso político. El amor es para nuestra autora una relación de poder en una sociedad con dicotomía de clases sexuales.

Por último, señalaremos que en la tradición de la concepción firestoniana del amor se sitúa la sugerente elaboración teórica de la feminista nórdica Jónasdóttir32, tal como la expone Cristina Molina33. Por su parte, Donna Haraway, si bien apenas la cita, podría ser remitida por alguna de sus vetas, como lo hace Neus Campillo34, a la actitud pro-tecnologías de Shulamith Firestone.

8. LA CULTURA EN FIRESTONE

Por último, nuestra autora hace un análisis de la cultura, a la que define como «manera de realizar lo concebible en lo posible», en dos modalidades: la

modalidad estética y la modalidad tecnológica. En mi opinión, así como los capítulos dedicados a la niñez, a la relación entre el racismo y el sexismo, así como al amor son extraordinariamente finos, en éste, dedicado a la cultura, cae en una extrapolación totalmente ahistórica. Entiende que la modalidad estética consiste en construir un orden ideal-artificial que tiene su propio código y que, incrustado en el ámbito de la realidad, sería la creación artística. La modalidad tecnológica se basaría, también, en una reelaboración de la naturaleza, pero que se lleva a cabo explotando el conocimiento de las leyes de la misma. Según Firestone, la modalidad estética corresponde al «principio femenino», con lo cual está aquí llevando a cabo una extrapolación esencializadora muy peculiar, pues, si así fuera, «lo femenino» no serían las mujeres, puesto que todas ellas tendrían que haber sido artistas. Por otro lado entiende que, hasta que no aparece la ciencia moderna, habría prevalecido (Renacimiento incluido) la modalidad estética. A partir de este momento, prima la modalidad tecnológica que, por una extrapolación, asimismo esencialista, correspondería al principio masculino. La revolución de la anti-cultura, incluida en el programa mismo del feminismo radical, consistiría en la fusión de estas dos modalidades, del mismo modo que se fundirían el principio masculino y el femenino en una cultura andrógina. Su revolución contracultural es concebida así en último término como anti-cultura, en una peculiar modulación de la temática freudiana del malestar en la cultura35.

Resumiendo, sus propuestas utópicas consisten en una alianza del feminismo con una ecología revolucionaria, puesto que tienen ambos como interés común establecer un equilibrio artificial humano (en lugar del equilibrio natural perturbado), y controlar las nuevas tecnologías con fines humanos. Pero Firestone no establece ninguna alianza programática, estratégica, con el ecologismo. Se limita a considerar que el movimiento feminista tiene como misión especial el promover esa nueva conciencia demográfica. Pero la gran objeción que se podría hacer a toda la construcción de Firestone sería que, para desarrollar sus propuestas utópicas, recurre a la era mesiánica, al paraíso en la tierra, donde se suprimirían las maldiciones bíblicas, el «parirás con dolor», así como el «trabajarás con esfuerzo», a través de la automación. Llegaría así la liberación de las mujeres de las servidumbres reproductivas y educadoras (estas últimas las asumiría el conjunto de la sociedad), la independencia económica e integral total de mujeres y niños (en lugar de ser estamentos segregados), la liberación del tabú del incesto y la pansexualidad. Para la etapa de transición hasta el advenimiento de la utopía propone una serie de alternativas como los grupos amplios de convivencia, profesiones que sean accesibles a las mujeres y el socialismo cibernético. Con las unidades amplias de convivencia se aboliría la

escuela, y se iría más bien hacia un modelo medieval de aprendizaje, donde coexistirían gentes de diferentes edades.

Ahora bien, hay una carencia en su programa estratégico, por lo que estas propuestas se convierten en propues tas meramente utópicas, porque ella misma bloquea el camino para poder instrumentarlas. En efecto, falta el pequeño detalle de explicarnos cómo las mujeres se pueden apropiar de las técnicas de reproducción artificial y, así, realizar tales propuestas. Si las mujeres no tienen ese poder, esas técnicas se pueden volver contra ellas. Ahora bien, si el principio femenino pertenece, esencialmente, a la modalidad estética, se tendría que convertir a la modalidad tecnológica para controlar las tecnologías reproductivas, lo cual parece bastante paradójico. ¿Cómo controlarían las mujeres las tecnologías reproductivas que pertenecen, justamente, a la modalidad tecnológica propia del principio masculino? Se habrían de unificar previamente ambas modalidades culturales pero, justamente, la condición para que se pudieran unificar tendría que estar previamente dada de antemano, habría de venir posibilitada por la toma, por parte de las mujeres, de esas tecnologías, y Firestone no nos dice cómo se implementa. Por lo tanto, nos quedamos con la propuesta utópica y una carencia de estrategias concretas.

Que el feminismo cultural se constituya, de este modo, en una de las derivas del feminismo radical tiene su lógica interna, pues esta modalidad del feminismo radical es un constructo teórico inestable. De un modo análogo en algunos aspectos a la evolución de Germaine Greer en el análisis de Alicia Puleo36, hay una mezcla en Firestone de elementos de tradiciones teóricas diferente: el ala radical del sufragismo, Beauvoir, que remiten al tronco ilustrado, por un lado, y los elementos del freudomarxismo, por otro, que albergan componentes románticos. Los ecos de estos elementos resuenan en su conceptualización de la modalidad femenina de la cultura como una versión de «lo otro» distinto esencialmente de la modalidad tecnológica, que podría asumirse a su vez, por su ahistoricismo, como una modalidad de la razón instrumental inherentemente masculina. En estas condiciones, no es de extrañar que en la entraña misma de su teorización haya un núcleo de ambigüedad tal que, enfatizando los componentes más esencialistas de su teoría de la cultura y minimizando y desatendiendo los que representan una radicalización de tradiciones emancipatorias que se remontan a la Ilustración, se llegue a la concepción del feminismo como contracultura cargada de fuertes impregnaciones soteriológicas que será característica, como lo expone Raquel Osborne, del feminismo cultural37.

1 A. Echols, Daring to be bad. Radical feminism in America 1967-1975, University of Minnesota Press, 1989.

2 J. Freeman, «La tiranía de la falta de estructuras», en Forum de Política Feminista, Madrid, 1988.

3 S. Firestone, La dialéctica del sexo, trad. de Ramón Ribé, Barcelona, Kairós, 1976.

4 Sobre el uso por parte de Engels del razonamiento por analogía y su influencia en el feminismo de orientación marxista puede verse mi Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, III, 11 y 12.

5 De ahí que se haya intentado aplicar al dualismo de las clases sexuales el paradigma de las castas.

6 Cfr. Cap. VII.

7 Por esta razón, Firestone ha podido ser criticada por su biologismo.

8 Lo cual, dicho sea entre paréntesis, haría problemático explicar por qué en

algunas tribus las mujeres, por ejemplo, no pueden pescar cuando la pesca se lleva a cabo en los poblados al lado de los ríos, y sería perfectamente compatible con encargarse de las criaturas. Cfr. mi Crítica de la Razón patriarcal, ob. cit. III.10.

9 Esta pugna nos es bastante conocida: es para muchas de nosotras un referente biográfico.

10 Para Freud, el niño todavía no tiene localizada su sexualidad genitalmente, sino que en él está diluida.

11 Recordemos que una de las grandes palabras del 68 era «la represión» y de cómo había que acabar con ella.

12 En esta línea enlazarán con Firestone algunos aspectos de las propuestas de Donna Haraway.

13 S. Firestone, La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairós, 1976, pág. 22.

14 Hay que tener en cuenta que la dialéctica del sexo alcanza hasta esos mismos estadios; mientras que, según Engels, todavía no se aplicaba a los primeros estadios del desarrollo humano, al comunismo primitivo.

15 Es decir, donde decía Engels «la reproducción económica», sustitúyase por la organización sexual reproductiva de una sociedad.

16 S. Firestone, La dialéctica del sexo, ob. cit., pág. 23.

17 S. Firestone, La dialéctica del sexo, ob. cit., cap. 3.

18 J. Mitchell, Psicoanálisis y feminismo, Barcelona, Anagrama, 1975.

19 Enlazaría por aquí con la tradición feminista que trata del «malestar en la cultura» que, enlazando con Olympe de Gouges (cfr. cap. 1), se remontaría en la Antigüedad a la filósofa cínica Hiparquia; y, por otro lado, resonarán sus ecos en el feminismo cultural (cap. 16).

20 H. Marcuse, Eros y civilización, cit. por Shulamith Firestone en Dialéctica del sexo, ob. cit., pág. 82.

21 Ibíd.

22 Alicia H. Puleo, Dialéctica de la sexualidad. Sexo y género en la filosofía contemporánea, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1992.

23 Philippe Ariés y Georges Duby, Historia de la vida privada, Madrid, Taurus, 1987.

24 Hasta hace pocas décadas en los medios burgueses existía la ceremonia de «la puesta de largo» o «presentación en sociedad de la joven casadera». Pero no tenía un significado simétrico al que marcaban los rituales iniciáticos de los varones.

25 Recuerda al Ivan Ilich de Énfasis.

26 En el siglo XX se hará de ellos una clase consumidora prefabricada, y se llegará a hablar de los niños como «locos pequeñitos», por ejemplo. Esto no lo dice Shulamith Firestone, pero es una expresión en la cual se puede ver claramente cómo las estigmatizaciones de nuestra cultura, como la del «loco», se le aplican al niño.

27 Cfr. C. Amorós (ed), Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis, 2000, I.I.4, págs. 36 y sigs.

28 Cfr. Carol Pateman, El contrato sexual, introducción y revisión de María Xosé Agra, traducción de María Luisa Femenías, Barcelona, Anthropos, 1995.

29 Cfr. Nancy Fraser, Iustitia Interrupta, trad. de Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, II.4.

30 Sobre la misoginia romántica puede verse C. Amorós, Tiempo de feminismo, ob. cit., cap. V; Amelia Valcárcel, La política de las mujeres, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1997, caps. I y II; A. Puleo, Dialéctica de la sexualidad, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1992, caps. I y II.

31 Nietzsche afirmó, significativamente, en La gaya ciencia, «las mujeres son unas grandes escépticas». ¡No deja de ser fina esta observación de Nietzsche!

32 Cfr. Anna Jónasdóttir, El poder del amor, trad. de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1993.

33 Cfr. cap. 14.

34 Cfr. Neus Campillo, en Celia Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

35 Heidi Hartmann hará unas objeciones muy pertinentes con respecto al carácter ahistórico de esta extrapolación. Cfr. H. Hartmann, «El desdichado matrimonio de marxismo y feminismo», en Zona Abierta, 24, marzo-abril, 1980, págs. 85-115.

36 Cfr. A. Puleo, «De Marcuse a la sociobiología», en Isegoría núm. 6 (ed. de Celia Amorós), Feminismo y ética, noviembre, 1992.

37 Cfr. cap. 16.

4

LA TEORÍA DE LAS MUJERES COMO CLASE SOCIAL: CHRISTINE DELPHY Y LIDIA FALCÓN

Asunción Oliva Portolés

1. CHRISTINE DELPHY: ¿FEMINISMO MATERIALISTA O FEMINISMO MARXISTA?

La teoría del feminismo materialista de C. Delphy habría que encuadrarla en el marco teórico en que surge: por un lado, la aparición del Movimiento de Liberación de las Mujeres en EEUU, lo que se llamó el Women's Lib, y que marca el comienzo del feminismo radical. En los EEUU se publicó en 1969 Sexual Politics de Kate Millet, y en 1970 The Dialectic of Sex de Sulamith Firestone. Por otro, la existencia en Francia del MLF, en el que militaba Christine Delphy y al que apoyaba Simone de Beauvoir, quien fue codirectora de la revista Questions Féministes, fundada por Delphy en 1977 y que, a partir de 1981, pasó a denominarse Nouvelles Questions Féministes. Pues bien, en noviembre de 1970 Delphy publicó un artículo en un número especial de la revista Partisans bajo el pseudónimo de Christine Dupont[1] titulado «El enemigo principal»[2]. En este artículo manifiesta su insatisfacción ante los análisis realizados por el marxismo sobre la opresión de la mujer y establece las ba ses para un análisis de la explotación de la mujer a la que llama «explotación patriarcal», utilizando el concepto de «patriarcado» de K. Millet (sin citarla). Únicamente al final del artículo hace referencia al control de la fuerza reproductora de la mujer que para ella es la causa y el medio de la otra gran explotación de las mujeres, la explotación sexual. Es preciso analizar, afirma Delphy, estas dos explotaciones porque en ellas actúa la relación entre capitalismo y patriarcado, poniendo el acento de esta forma en la necesidad del estudio de éste último para saber en qué medida es independiente del capitalismo. Así aparece por primera vez la consideración de las mujeres como clase social (no sexual, como ocurre en Firestone) y el análisis del trabajo doméstico como trabajo productivo.

Christine Delphy, socióloga e investigadora del CNRS, afirma todavía en su última obra situarse dentro del «paradigma marxista», aunque prefiere denominarse materialista, ya que rebate algunos elementos del pensamiento no sólo de Marx sino, sobre todo, de los marxistas «ortodoxos». Según ella, muchas interpretaciones marxistas ponen de relieve que el capitalismo parece haber inventado la explotación, idea que, como la propia Delphy reconoce, no está en Marx; y así transforman la explotación del proletario por parte del capitalista en

el modelo de todas las formas de explotación. Estos pseudomarxistas olvidan que Marx analizó modos de producción y de explotación precapitalistas y que, por tanto, los conceptos de clase y de explotación no han surgido con el capitalismo sino que lo preceden. El materialismo para esta autora se resume en «una teoría de la historia en la que ésta se escribe en términos de dominación de unos grupos sociales por otros»3 y en la que la explotación es la base subyacente de la dominación. Por esta razón, el feminismo puede y debe utilizar algunos conceptos del marxismo, ya que sólo una teoría de la historia materialista puede explicar la explotación de las mujeres, así como cualquier otra forma de opresión. Además Delphy cree que una teoría cuyo punto de partida fuera la opresión de las mujeres no debería limitarse a explicar una opresión particular sino que constituiría un nuevo enfoque de la cuestión, más que un nuevo objeto de conocimiento; fundamentaría, en su opinión, toda una «revolución epistemológica»4. No se trata, pues, de añadir el análisis materialista de la opresión de las mujeres al de la opresión de los proletarios que realiza Marx. Más bien, el análisis materialista de la opresión de la mujer modificaría internamente el mismo análisis materialista de la explotación capitalista.

Lo que Delphy rechaza del marxismo es que en él se dejan a un lado o se analizan sólo en términos idealistas otras opresiones distintas a la que sufre el proletariado en el capitalismo, especialmente la de las mujeres. Tampoco explica la causa de que precisamente las mujeres sufran una sobreexplotación en el sistema capitalista, con lo que implícitamente se acepta la hipótesis de que éstas están marcadas por una desventaja «natural». Asimismo, se ignora casi por completo el análisis de la familia o se realiza en términos de la ideología «naturalista». Y, muy especialmente, no se reconoce el trabajo doméstico como verdadero trabajo. Delphy afirma que Marx, en lo referente a la división del trabajo por el sexo, era absolutamente naturalista, es decir, absolutamente no-marxista. El mismo Engels, que se ocupa más de la dominación que sufren las mujeres, piensa que su causa reside en que el trabajo que realizan no se lleva a cabo todavía masivamente en la producción industrial y, por ello, no tiene valor de cambio; para él la entrada masiva de la mujer en el trabajo industrial supondrá un factor de liberación de la mujer. Hoy sabemos que esa incorporación masiva de la mujer al trabajo se ha producido pero su subordinación y opresión siguen existiendo (salarios más bajos, jornadas más largas, contratos condicionados a no tener hijos, trabajos de media jornada para «conciliar vida familiar y vida laboral», etc.).

La mayor parte de comentaristas marxistas conciben la opresión de las mujeres

como una consecuencia secundaria y derivada de la lucha de clases entre proletarios y capitalistas; y en los lugares en los que el capitalismo parecía haber sido destruido (caso de los países del llamado «socialismo real») se consideraba un remanente superestructural. Lo negativo de esta concepción reside en que hace muy difícil comprender cuál es la base teórica de la lucha de las mujeres por su liberación. Delphy confiesa que en un primer momento creyó, como tantas otras feministas, que la opresión de las mujeres era de carácter político. Pero más tarde comenzó su análisis del trabajo doméstico como base material de la opresión de las mujeres. Desde 1970 empieza a analizar la explotación económica que las mujeres sufren dentro de lo que ella cree que es un «modo de producción», que ella considera como la base de su opresión; esta idea le condujo a utilizar el paradigma marxista de la lucha de clases5.

2. EL TRABAJO DOMÉSTICO COMO BASE DE LA EXPLOTACIÓN DE LAS MUJERES: CAPITALISMO Y PATRIARCADO

Si todos los grupos humanos deben crear bienes materiales (producción) y seres humanos (reproducción), las mujeres no participan sólo en la creación de los segundos sino, sobre todo, en la producción. Y ello no sólo en el caso de que las mujeres trabajen fuera de casa sino porque el trabajo doméstico es productivo. No es cierto, como creen los marxistas, que las mujeres en el trabajo doméstico produzcan sólo valores de uso y no de cambio, porque, en opinión de Delphy, las relaciones de producción del trabajo doméstico no se limitan a los productos consumidos dentro de la familia, sino que incluyen también los productos destinados al mercado cuando éstos se producen en el seno de la familia. La familia es una unidad de producción que está basada en la explotación de sus miembros por el cabeza de familia. Esto ocurre entre los campesinos, los pequeños comerciantes, etc. Lo que las mujeres producen en el seno de estas familias no tiene sólo valor de uso sino también valor de cambio (se lleva al mercado para vender). Pero, además, las mujeres producen bienes y servicios que se remunerarían si se efectuaran fuera de la familia y no se retribuyen dentro de ella: así, si compramos un producto pre-cocinado nos cuesta más caro que otro que no lo está porque para poder comer éste hay que prepararlo y ello conlleva un trabajo que se hace en casa. Todos estos hechos le llevaron a reconocer la existencia de un modo de producción (en el sentido marxistaj

doméstico6 y su coexistencia en la misma formación social con otros modos de producción (ante todo, el capitalista, pero no sólo éste). Delphy cree que en la sociedad actual coexisten, por lo menos, dos modos de producción: el patriarcal, que es muy anterior al capitalismo, y el capitalista. Por ello las mujeres y los hombres están insertos, por lo menos, en dos tipos de relaciones de producción en la actualidad.

Estas son las bases sobre las que, durante los años 70, elabora Delphy su análisis de la mujer como una clase social; clase social que no biológica, aclara. En esta clase se incluirían todas las mujeres casadas o divorciadas, pero igualmente las que viven en la casa familiar, así como también podrían considerarse englobados los menores, los viejos y los niños. No obstante, si bien es cierto que en las familias que producen bienes para venderlos los hijos menores son también explotados, tal explotación es transitoria. Por el contrario, la de las mujeres casadas dura toda la vida, incluso aún en el caso de que se divorcien, porque quedan en una situación económica muy desventajosa respecto a la que tenían antes (sobre todo si tienen hijos) y eso hace que muchas tengan que contraer nuevo matrimonio.

La apropiación del trabajo de las mujeres se realiza en todas las producciones familiares cuando la familia es la unidad de producción para el mercado (mujeres de pequeños agricultores, artesanos y comerciantes). Sin embargo, en el caso de que la familia no trabaje para el mercado, esta apropiación se realiza en los trabajos del hogar. En el primer caso, la apropiación se realiza sobre el conjunto del trabajo de la mujer; en el segundo, la apropiación puede ser total, si ella no trabaja fuera de casa, o parcial, si lo hace. No obstante, a diferencia del asalariado que tiene un baremo respecto al cual se realiza una equivalencia entre el trabajo y el salario, las prestaciones de la mujer que trabaja en casa no están baremadas sino que dependen de la voluntad del marido. «Mientras el asalariado vende su fuerza de trabajo, la mujer casada la regala: exclusividad y gratuidad están íntimamente ligadas»7. Delphy concluye que la prestación gratuita del trabajo en el marco de una relación global y personal (matrimonio) constituye una relación de esclavitud. Esta idea estaba ya en Flora Tristán.

El marxismo clásico considera que la sociedad está dividida en clases y que las mujeres no pueden quedar fuera de ellas, con lo que éstas pasan de pertenecer a la clase del padre a integrarse en la clase del marido. Delphy está convencida de que esta concepción pretende enmascarar el hecho de que las mujeres pertenecen a una clase distinta de la de sus maridos. Hombres y mujeres se transforman en

clases antagónicas (idea que el marxismo no reconoce) debido a la explotación patriarcal. Si se rechaza este tipo específico de explotación, se niega a las interesadas la posibilidad de rebelarse contra la existencia de las relaciones de producción que establece el patriarcado. «En conclusión, la explotación patriarcal constituye la opresión común, específica y principal de las mujeres»8.

Sin embargo, Delphy se dio cuenta muy pronto de que la explotación del modo de producción doméstico no bastaba para explicar las otras opresiones que sufre la mujer. Por lo que ella misma nos dice, a partir de 1984 empezó a desarrollar la hipótesis de que el género, que es la parte construida del sexo, a la vez que constituye un sistema jerárquico y dicotómico, es la resultante de varios sistemas de opresión, entre los cuales la explotación económica es solamente uno. De esta forma, el concepto de «género» se combina con el de «clase» y ambos nos inducen a pensar no sólo en los sistemas subyacentes sino también en la pertenencia individual de las personas a una u otra de las categorías dicotómicas que se forman mediante la articulación social e histórica de estos sistemas9. Asimismo, estos dos conceptos nos obligan a plantearnos la relación entre capitalismo y patriarcado, que son sólo dos sistemas que parecen solaparse en la realidad empírica, aunque se puedan distinguir analíticamente.

Es evidente que para nuestra autora no se puede comprender el trabajo asalariado de las mujeres sin tener en cuenta la explotación que sufren en el trabajo doméstico: el modo doméstico de producción es la base económica del patriarcado y Delphy reconoce que es el más difundido a escala mundial, puesto que actualmente la mayoría de la población trabaja dentro de estructuras familiares patriarcales. Sin embargo, en Occidente hoy este modo de producción se articula con el modo de producción capitalista para producir la explotación económica de las mujeres: el modo doméstico de producción «puro» retrocede y un modo «mixto» es el que aparece como dominante. Las mujeres trabajan fuera de casa e indudablemente ganan un cierto grado de independencia; pero cuando tienen familia pagan el precio de una considerable sobrecarga de trabajo, porque el trabajar fuera no las excluye de sus «responsabilidades» domésticas. En las sociedades occidentales el «trabajo» de las mujeres constituye un todo, aunque en cada caso estén presentes mecanismos diferentes. Parece claro, por tanto, que el mercado de trabajo es, a la vez, capitalista y patriarcal; pero, a su vez, el patriarcado, en tanto que estructura económica, no se localiza sólo en la familia, sino también en el mercado de trabajo. Las mujeres, desde el comienzo de la industrialización, o bien han sido excluidas del trabajo por los hombres, o bien han sufrido lo que Delphy llama la «táctica de la segregación» (que puede tomar

la forma de pura y simple discriminación, o bien de segregación vertical, por la que las mujeres en cada categoría socio-profesional ocupan las posiciones más bajas, o bien de segregación horizontal, por la cual subsisten ramas de la producción en las que sólo hay mujeres y que tienen salarios globalmente más bajos)10.

En definitiva, en estos casos la explotación patriarcal está constituida por una mezcla de sobreexplotación capitalista (es decir, forman parte del mercado de trabajo, pero lo hacen según determinados mecanismos patriarcales) y, al mismo tiempo, de explotación doméstica, caracterizada por la dependencia personal respecto a un hombre. ¿Cuál de estos sistemas es el predominante? Delphy, que es enemiga de establecer causalidades unívocas y más bien es partidaria de explicar la situación actual de las mujeres mediante la interacción de diferentas estructuras, cree que este problema sólo puede resolverse mediante un trabajo comparativo histórico y geográfico y no de un modo sincrónico. Lo que parece manifiesto es que actualmente en los países occidentales los dos sistemas se fortalecen y refuerzan mutuamente en un círculo vicioso cuyo origen, en un momento dado de la historia, es difícil de hallar11.

3. HOLISMO E IDEOLOGÍA NATURALISTA

Aunque la autora afirma que su teoría ha ido evolucionando a lo largo de los treinta últimos años, matiza que no lo ha hecho al son de las modas presentes en el terreno del feminismo; señala, por el contrario, que las características de su trabajo son la precaución, la prudencia y un avance lento con el que intenta asegurar al máximo sus ideas. En su más reciente obra, Delphy utiliza otro término para caracterizar su teoría: el de «holismo» (que no es únicamente una perspectiva marxista, aunque en Marx esté claramente presente)12. El holismo parte de la concepción de que el todo es anterior a las partes y se refleja en la idea de que la sociedad precede a las clases; así, el modo por el cual la sociedad funciona como un todo es lo que crea el principio de la división y éste, a su vez, origina las clases. Por lo tanto, las clases sociales surgen a partir de la dinámica de la explotación y la dominación y no son anteriores a ella. Significa, asimismo, el carácter histórico de toda formación social y, por supuesto, de cualquier dominación. Y, en último lugar, supone que la dominación opera mediante

medios materiales y persigue finalidades materiales. Si aplicamos esta teoría al análisis de la dominación de las mujeres la perspectiva holista afirma que no pueden pensarse las mujeres y los hombres, así como sus situaciones respectivas, como independientes entre sí, sino como interactuantes. La desigualdad entre los sexos no procede de un «retraso» en el desarrollo de la mujer ni de ninguna inferioridad «natural».

Sin embargo, ella misma confiesa ya en la primera parte de L'Ennemi principal13, que no iba a tratar en esa obra de las «opresiones sexuales», sino que su objetivo era el de demostrar el carácter de modo de producción del trabajo doméstico y su principal consecuencia: la idea de que las mujeres constituyen una clase. Y ello por una razón meramente epistemológica: aunque su teoría se construya desde una perspectiva holista, el análisis no puede realizarse sino examinando los elementos uno a uno y detalladamente, sin mezclarlos, sin entrar en la polisemia que caracteriza al término «sexualidad» y que ella cree que no es casual sino promovida por la ideología naturalista. Por ello también el término «reproducción» le parece equívoco: generalmente se engloba en él la reproducción biológica y la reproducción social. En opinión de Delphy, el incluir dentro de la reproducción lo que se denomina la sexualidad parece prejuzgar lo que es esta última. Para la ideología dominante la sexualidad es sólo un medio para la reproducción biológica de la especie, porque parte de la base de que la sexualidad humana es solamente heterosexual y por naturaleza sirve para fecundar, cuando lo cierto es que existe una socialización que dirige a los individuos a una relación determinada (heterosexual y de tipo coital).

Por tanto, Delphy considera que sólo después de dejar bien asentado y argumentado el carácter económico de la opresión de las mujeres habrá llegado el momento de tratar el tema de lo que se denomina «opresión sexual». Por «sexualidad» se entiende (al menos en el idioma francés) un conjunto de nociones: el sexo «físico» (órganos genitales), el sexo «social» (la clasificación de los órganos genitales en sólo dos categorías que son las que el Estado tiene en cuenta), la orientación del deseo y, por último, la actividad sexual. Cuando se utiliza, pues, el término nos vemos abocados a meternos en el pantanal de esta cuádruple confusión. Lo que Delphy sostiene es que no es ésta una mera confusión lingüística, sino que traduce una construcción ideológica sostenida por una construcción institucional (a la que, a su vez, refuerza) que intenta explicar y a la vez generar normas («eres una mujer porque deseas a un hombre» y a la inversa; e inmediatamente, «si eres una mujer debes desear a un hombre», y viceversa)14.

La opresión sexual para nuestra autora constituye un continuum que comienza con la obligación de la heterosexualidad y sigue con las relaciones sexuales forzadas: violación, abusos, incesto, acoso sexual, etc. Delphy afirma que éste es un terreno del que queda mucho por explorar y analizar (se remite sobre todo a Mc Kinnon y a otros estudios de las feministas americanas sobre este tema), especialmente porque las trampas que tiende a este análisis la ideología naturalista pueden falsear el sentido de las reivindicaciones feministas.

Por ejemplo, aunque las luchas por el aborto libre y los métodos anticonceptivos han sido etapas importantes para el movimiento feminista, existe el peligro de caer en la ideología naturalista que, según ella, estaría implícita en muchas teóricas del feminismo. Esto es lo que ocurre cuando se reclama el derecho al aborto y a la anticoncepción considerándolas como prácticas que tratan de evitar las consecuencias de algo que se considera «natural», como es la heterosexualidad y el coito. Las etapas que conducen a un embarazo no se perciben como lo que son, costumbres históricas y contingentes, sino como si fueran el resultado de una «fatalidad». La sexualidad se naturaliza y, por tanto, la anticoncepción triunfa sobre lo «natural». Lo mismo ocurre con la filiación: las discusiones sobre las nuevas técnicas de reproducción dan la impresión de que existen formas de concebir naturales que no se ponen en cuestión y aquellas que pueden aparecer gracias a la investigación científica y que serían no naturales. Se trataría de mantener la ficción naturalista y de consolidarla15. O con el problema de los menores, cuyo estatus jurídico está establecido por la sociedad, pero que se quiere hacer ver que surge de una vulnerabilidad natural de éstos. La dicotomía legal que establece si una persona es adulto o no lo es parece reflejar una división real o natural; estos dos grupos (menores-adultos), que se constituyen mediante una ley, parece como si ya preexistieran de antemano en la naturaleza, cuando la mayoría de edad cambia, no sólo según los países, sino también en función de determinados actos jurídicos: cometer un delito, emanciparse, votar, recibir una herencia, etc. Algo semejante ocurre con el tema de la maternidad, término en el que también se mezclan elementos tan dispares como embarazo, parto, lactancia, cuidado de los recién nacidos y educación de los hijos, todos ellos atribuidos «naturalmente» a las madres.

4. SEXO, GÉNERO, PATRIARCADO

En definitiva, para Delphy la opresión es una construcción social. Sus premisas, por el hecho de ser materialistas y holistas son, igualmente, no-naturalistas. Por esta razón, el concepto de «reproducción» es sustituido por el de «género». El género, que es «a la vez la parte construida del sexo (o la comprensión del sexo como construido) y un sistema jerárquico y dicotómico, es la resultante de varios sistemas de opresión, entre los cuales la explotación económica es sólo uno de ellos»16. Como ya hemos visto antes, Delphy no cree que exista un factor determinante o una única causa de la opresión sino que existen varios factores concomitantes que hay que analizar y, en la medida de lo posible, jerarquizar.

La autora nos dice en su más reciente obra que ha venido utilizando el término género desde 1976, dedicándose a investigar los mecanismos de su producción. Pero, por lo que respecta al sexo, afirma, no tenía entonces ninguna duda sobre la realidad natural de éste y de sus categorías. Su concepción cambió cuando se dio cuenta de que el género es una construcción social pero que, en contraste con lo que se creía entonces, no se levanta sobre la base de grupos que ya están constituidos naturalmente por su división sexual. De esa forma, llegó a la conclusión de que «el género no tenía substrato físico; o, más exactamente, que lo físico (cuya existencia nadie pone en cuestión) no es el substrato del género. Que, por el contrario, era el género el que creaba el sexo; es decir, era lo que confería sentido a unos rasgos físicos que, al igual que el resto del universo físico, no poseen un sentido intrínseco»17.

Para Delphy los conceptos de «género», «patriarcado» y «opresión de las mujeres» son sólo diferentes aspectos del mismo fenómeno. La utilización del término «opresión» en los años 70 tuvo un valor simbólico y la sociedad lo comprendió muy bien; no se trataba de mejorar la situación de las mujeres en el marco de un «programa social», sino de la rebelión de todo un grupo social. «Patriarcado» es un término que designa al sistema de opresión de las mujeres. Tiene un sentido analítico: se trata de un sistema y no de una serie de desgraciadas casualidades; pero también sintético, ya que es un sistema político. El «género» es el sistema de división jerárquica de la humanidad en dos mitades desiguales. «En mi acepción la jerarquía es un rasgo del sistema tan importante como la división y, por ello, género puede ser utilizado como sinónimo de patriarcado». La autora, sin embargo, nos advierte de que, en otras teorías del género, se hace hincapié solamente sobre la división, con lo que «género» puede servir como otro nombre de «sexo» o de «diferencia sexual». Esta acepción apolítica, nos dice, predomina en las universidades americanas y, quizá por ello, hay cierta desconfianza en la actualidad hacia el concepto de «género» por parte

de algunas feministas anglófonas. Lo que Delphy llama la «deriva norteamericana» del concepto, esto es, la utilización de «género» en lugar de «estudios feministas», que no es sino una forma eufemística (fomentada por las instituciones) de designar una realidad de subordinación y opresión, parece ahora extenderse a Europa. Sin embargo, a nuestra autora este hecho no le parece una razón suficiente para abandonar la categoría de «género», ya que las instituciones pueden intentar neutralizar cualquier concepto que se les proponga. Desde su perspectiva, es preciso mantener el concepto de «patriarcado» porque es un modo de insistir sobre el aspecto político, mientras que «género» pone el acento sobre el carácter de construcción social del sistema. Además, el término «patriarcado» tiene un carácter global y cerrado, mientras que «género» denota un proceso que se desarrolla en todos los niveles de la sociedad, tanto en las leyes y en las instituciones como en las breves interacciones de la vida cotidiana. «Su carácter de proceso inacabado le da una dimensión dinámica que el concepto de patriarcado no contiene»18.

5. ANTIDIFERENCIALISMO Y ANTIESENCIALISMO

A partir de estas distinciones, la autora elabora su propia posición en el movimiento feminista. Delphy va a hacer mucho hincapié en el carácter no naturalista de su teoría frente a la concepción que el llamado «pensamiento de la diferencia sexual» tiene de las mujeres. El naturalismo produce el diferencialismo y, a la inversa, el diferencialismo se nutre de un naturalismo tan tenue que parece no estar presente. La ideología de la diferencia constituye el núcleo mismo de la oposición entre la igualdad y la diferencia (oposición curiosa, añade la autora, porque la igualdad debiera oponerse a desigualdad). La diferencia es el modo en el cual se justifica la desigualdad entre grupos, y no sólo entre las mujeres y los hombres.

La argumentación anti-diferencialista realizada por Delphy se basa en cuatro puntos: en primer lugar, las diferencias han sido creadas precisamente con la finalidad de constituir los grupos, para luego ser «descubiertas» como hechos exteriores a la acción de la sociedad. En segundo lugar, las diferencias no son lo que parecen: una auténtica «diferencia» es, por un lado, recíproca y por otro lado, no implica una comparación que vaya en detrimento de uno de sus

términos. Bajo el término «diferencia», tal como es utilizado en nuestras sociedades, se esconde el concepto de jerarquía y se emplea con el fin de justificar un tratamiento diferente (esto es, desigual y jerárquico) de los grupos y de los individuos. En definitiva, es un eufemismo. En tercer lugar, parece que la jerarquización se produce cuando ya los grupos existen. Pero esto deja de lado la cuestión de cómo se constituyen los propios grupos. La autora entiende que la única forma de explicar la constitución de los grupos reside en la voluntad de jerarquizar a los individuos, de reunirlos en grupos de valor desigual. Y, por último, la lógica de la «diferencia» se impone cada vez con más fuerza a estos grupos dominados. Ya no se reivindica la igualdad sino el reconocimiento de una identidad cultural; en todo caso se pide la igualdad entre grupos (es decir, que los grupos dominados se acerquen al grupo dominante, ya que la dominación de éste nunca es puesta en cuestión). Pero esta igualdad no es la igualdad entre individuos: éstos deben limitarse a permanecer dentro de los límites de lo que se reconoce como específico de su grupo. «Lo que conlleva, sobre todo, la reivindicación de la identidad que propone que seamos valorados por pertenecer a un grupo, es la negación del individuo en tanto que ser singular. Muchas feministas consideran insoportable esta negación porque la perciben como contraria a la idea de liberación (...). La negación del individuo, aunque sea defendida por los diferencialistas no es, con todo, sino una negación de las diferencias, de las diferencias individuales»19.

Su crítica del diferencialismo se completa con una crítica al esencialismo que ve paradigmáticamente representado por lo que se denomina «French Feminism» y que no es más que un invento «made in USA», un variopinto surtido de textos anglo-americanos de comentaristas que se centran en algunos fragmentos, seleccionados convenientemente, de una miscelánea de escritoras (Irigaray, Cisoux y Kristeva, de las que sólo la primera puede llamarse feminista). En definitiva, el «feminismo francés» sólo existe en las Universidades y en las publicaciones americanas, pero ha sido creado con un propósito definido: hacer de la «diferencia sexual» la única diferencia significativa y el fundamento de toda la organización psíquica, cultural y social, y así introducir un tipo de esencialismo mucho más profundo que el que podría encontrarse en algunas feministas americanas, al tiempo que se desacredita la historia real del feminismo y de su lucha.

Por otro lado, frente a este esencialismo «importado» se sitúa lo que Delphy denomina la «teoría aditiva», presente en el feminismo angloamericano que, al contrario que el holismo, presupondría el hecho de que las partes preexisten al

todo y tienen una significación que les es propia, y, por tanto, una naturaleza propia. La teoría aditiva estaría presente en constructivistas del tipo de Linda Alcoff y Judith Butler quienes, aun llegando a conclusiones diferentes (Alcoff cree que se debe conservar la categoría de «las mujeres», sin entenderla de forma esencialista, Butler piensa que hay que prescindir de ella), sin embargo, dice Delphy, comparten una versión idealista de la existencia humana y de la subjetividad: éstas o bien son «reales» y deben estar fundadas en la Naturaleza, o bien son «sociales» y, en ese caso, habría que considerarlas «irreales», ya que pueden ser modificadas o anuladas por la acción humana o, simplemente, por una «interpretación». Para estas autoras si el género es una construcción social, ello significa que las mujeres no existen «realmente». Es decir, «mujeres» sería un constructo social, una creencia, a la que uno se puede o no adherir, pero que no tendría consecuencias sobre algo «real». Y aquí es donde Delphy recurre al carácter holista de su teoría: la mujer no puede concebirse sino con respecto al hombre y viceversa; no son dos grupos que preexistan a la sociedad, sino que son un producto de ésta. Ahora bien, una teoría holista del constructivismo social tiene en cuenta que las relaciones sociales son, en cierto modo, arbitrarias; pero eso no impide, dice Delphy, que sean totalmente reales en el sentido de representar datos y constricciones concretas y materiales, exteriores a los individuos e inaccesibles a su acción individual. En Butler el constructivismo social se ha transformado en el constructivismo del discurso: incluso dice que podemos «escoger salir del sistema de género». Entonces, argumenta Delphy, resulta que estamos en una realidad y podemos salimos de ella, lo que denota un presupuesto naturalista que Butler se empeña en negar20. En conclusión, según la autora de L’Ennemi principal, el esencialismo y el diferencialismo constituyen el pendant del constructivismo del discurso.

Luchar contra el esencialismo y el diferencialismo significa para Delphy luchar por la igualdad y ello conlleva separar lo que ella llama la igualdad en la diferencia, o equivalencia (presente en el pensamiento de la diferencia sexual) de la auténtica lucha por la igualdad y no sólo por la equidad formal. Aunque se consiguiera la equivalencia o igualdad entre los dos grupos, mujeres y hombres (objetivo ya dudoso, porque, como ha dicho antes, lo que se pide con ello es que el grupo dominado se acerque al grupo dominante, ya que la dominación de éste nunca es puesta en cuestión), seguiría siendo una igualdad entre grupos y no entre personas con lo que volveríamos a estar en la postura naturalista de que los grupos preexisten a la sociedad. Pero existe también la consideración de la igualdad bajo el prisma de la equidad: se trataría de igualar las oportunidades de los individuos, dando por supuesto que su desigualdad «natural» conducirá a

resultados desiguales y, sin embargo justos, porque no se deberán ya a una acción explícitamente discriminatoria realizada por las leyes. La postura igualitaria, por el contrario, debe centrarse en la búsqueda de las fuentes reales de las desigualdades, consideradas como no-naturales, para eliminarlas21. Esta sería la actitud de un feminismo de la igualdad como el que Delphy propone. La ideología naturalista es perniciosa porque nos despoja de toda responsabilidad. La libertad es un producto de la sociedad: todos la poseemos, al menos de un modo colectivo, y debemos asumirla y ejercerla en el dominio político, rechazando el pesimismo y la impotencia a la que nos quiere llevar la ideología naturalista y diferencialista.

6. LIDIA FALCÓN: LA EXPLOTACIÓN DE LA MUJER A LA LUZ DEL MATERIALISMO DIALéCTICO

Militante feminista y antifranquista, abogada de profesión, fundadora del Partido Feminista de España y del Club Vindicación Feminista, directora de la revista Poder y libertad, su objetivo es aplicar la teoría marxista a la explicación de lo que denomina «las tres explotaciones que sufre la mujer: la reproducción, la sexualidad y el trabajo doméstico». A ello se dedica en su obra La razón feminista, cuyo primer volumen fue publicado en 198122. Lidia Falcón considera, al igual que Delphy, que la mujer constituye una clase social y económica, explotada y oprimida por el hombre, que, en consecuencia, se constituye en clase antagónica para ella. Asimismo, Falcón critica la concepción marxista, afirmando que Marx entiende por hombre sólo al varón, ya que afirma que lo que le hace específicamente humano es el trabajo. Según esta autora, de la teoría de Marx se desprende que la mujer no trabaja, no transforma la naturaleza inorgánica, sólo se transforma a sí misma, se transforma en una nueva naturaleza orgánica, «identificada con toda la naturaleza que a su alrededor se reproduce (...) como todas las hembras de todas las demás especies»23. En ella vence la especie sobre el individuo, mientras el hombre va separándose de la especie y afirmándose como ser genérico mediante el trabajo. Por eso Marx cae en el idealismo cuando afirma: «La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano».

De la misma forma critica la autora la teoría del matriarcado primitivo, tomada

de Bachofen y Morgan, que adopta Engels en su descripción de las primeras sociedades y que no parece tener visos de verosimilitud. Antes de que existiera la propiedad privada, existía la explotación y el dominio del hombre sobre la mujer. ¿Por qué?, se pregunta la autora. «La única respuesta hemos de hallarla en las causas materiales que diferencian radicalmente al hombre de la mujer: las distintas facultades para la generación» El antagonismo surgiría «con el primer hombre que conciencia las ventajas de la posesión del hijo, nueva fuerza de trabajo, sirviente y mercancía a la vez, para conseguir lo cual resulta fácil comprender que precisa domina a la mujer.» «Las causas materiales de la explotación femenina se hallan en su propia constitución fisiológica, en su especialización reproductora, en la servidumbre de la gestación, de la parición y del amamantamiento, tan lenta, tan costosa como supone tan gran inversión en una sola cría, cada dos o tres años»24.

Sin embargo, las ideas de Engels parecen tener en cuenta el hecho de la explotación de la mujer, cuando escribe «La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos». Falcón cree que en esta afirmación de Engels se puede identificar el origen de la explotación de la mujer: «La división del trabajo es el origen de todas las clases y ésta es la primera, natural e irreversible. A partir de ella se producirán todas las explotaciones que sufre la mujer»25. No obstante, Engels también cae en el idealismo al describir el estado primitivo de la sociedad, el comunismo primitivo, donde existía igualdad entre varón y mujer para luego transformarse en un matriarcado paradisíaco en que la mujer detenta el poder económico sin oprimir al varón, poder que después le será arrebatado por el hombre para legárselo a sus auténticos descendientes. Según nuestra autora, en este punto Engels daría primacía a la superestructura en la figura de la herencia, que no es más que la pervivencia del padre en sus hijos, cuando lo que al padre le interesa (en la prehistoria y en la actualidad) es tener hijos que le sirvan de criados y de siervos26.

Pese a estos errores de sus creadores, Falcón, que dice «haber hecho profesión de fe marxista», se propone seguir utilizando, con la mayor fidelidad posible, el método materialista dialéctico en la investigación de las causas de la explotación y opresión de la mujer, dando de lado el empirismo y el pragmatismo en el que han caído la gran mayoría de los antropólogos una vez que se convencieron de lo erróneo de la interpretación engelsiana. De esta forma, al igual que Marx afirma que «la vida material de la sociedad es la realidad objetiva que existe independientemente de la voluntad de los hombres», Falcón sostiene que «la

vida material de las mujeres, su realidad objetiva está determinada por las facultades reproductoras de su cuerpo.» A partir de esa realidad objetiva, las tres grandes explotaciones de la mujer están dadas27.

7. EL MODO DOMÉSTICO DE PRODUCCIÓN: ¿RELACIONES DE PRODUCCIÓN O RELACIONES DE REPRODUCCIÓN?

Para demostrar que la mujer es una clase social, Falcón se apoya en alguna medida en los análisis del antropólogo marxista Claude Meillassoux quien analiza la explotación de que son víctimas las mujeres en las comunidades domésticas, aunque llegue a la conclusión de que las clases no pueden reducirse a categorías de edad o sexo. Si bien todos los marxistas están de acuerdo en que las condiciones del sojuzgamiento de la mujer no son inherentes a sus peculiaridades fisiológicas y biológicas y que, por ende, tanto la división sexual del trabajo como la opresión de la mujer son productos de la cultura y no de la naturaleza, no llega ninguno a afirmar que la mujer sea una clase social. Para Falcón no hay que quedarse en la letra de lo que Marx y Engels escribieron; más bien, hay que adoptar su método y partir del estudio teórico de los modos de producción y, dentro de ellos, de la definición y análisis de las clases, ya que para el marxismo el desarrollo de las sociedades se produce a través de la lucha de clases, por lo que para comprender cualquier modo de producción hay que partir del conocimiento de las clases sociales en él presentes así como de la dialéctica de las luchas entre clases antagónicas28.

Según el materialismo dialéctico, para conocer una clase social hay que situarla en el lugar que ocupa en la producción y en las relaciones de producción, ya que cualquier modo de producción está determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas, de las cuales la fuerza de trabajo humana es la fundamental. Por esa razón, para situar el lugar que ocupa en la producción la mujer, hay que definirla, no por la propiedad de los bienes, sino por lo que las define como explotadoras o explotadas. Pues bien: la mujer constituye la clase social más exhaustivamente explotada: es «el más numeroso de los grupos humanos que ocupa un lugar determinado históricamente por la división sexual del trabajo en el modo de producción doméstica.» Y la raíz está en la reproducción. «Si aceptamos (...) que no son las condiciones biológicas sino las culturales las que determinan la

opresión de la mujer es preciso también entender que son esas condiciones biológicas y no otras las que han determinado el subsiguiente e inmediato montaje cultural. La capacidad reproductora femenina es la causa y el principio (...) tanto de la sociedad humana como de la explotación femenina. La capacidad reproductora constituye la primera fuerza de trabajo, el origen de toda vida y de toda sociedad humana, la posibilidad de la existencia material y de la creación superestructural»29.

¿Realiza la clase de las mujeres un trabajo productivo? Los marxistas afirman que no. Para Falcón, que acepta la definición de Poulantzas de que el trabajo productivo es aquel que crea productos cuyo valor de uso los hace estimables socialmente y no únicamente el trabajo que produce directamente plusvalía, la mujer sí realiza un trabajo productivo: la reproducción de un ser humano, que es la mercancía de más valor. Las relaciones de reproducción en las comunidades domésticas la convierten en esclava del hombre y son las que la definen como explotada incluso en el caso de que la mujer posea medios de producción. Son las relaciones de reproducción las que determinan la explotación femenina. Por eso las relaciones de reproducción deberían colocarse en primer lugar, pues son las que determinan las relaciones de producción. «Las leyes de reproducción determinan el desarrollo de las fuerzas productivas: la fuerza de trabajo y las relaciones de reproducción dominan las relaciones de producción»30. Y esto es algo que ni Marx, ni Engels, ni antropólogos marxistas como Meillassoux reconocen.

La fuerza productiva determinante en el modo doméstico de producción es la fuerza de trabajo humana; ni la agricultura, la ganadería o la caza son, pese a lo que afirma Meillasoux y Terray, determinantes. Y quien crea esa fuerza productiva es la reproducción. «Las fuerzas de trabajo determinantes son, por tanto, las mujeres»31. Pero, además, en estas comunidades primitivas las mujeres realizan un trabajo excedente que es el que permite el desarrollo de las fuerzas productivas en el modo doméstico de producción. Trabajo excedente que se produce tanto en la reproducción como en la producción de bienes de uso y de cambio, arrancado a la mujer por la coerción y la dominación masculina.32 Para Falcón esto es lo que permitirá el paso del modo doméstico de producción a un modo de producción más avanzado. Es decir, que si en la revolución neolítica se produjo un aumento demográfico, ésta fue la causa y no el efecto del aumento de las fuerzas productivas y el cambio a otro modo de producción (asiático o esclavista), al contrario de lo que creen los antropólogos marxistas. Y no sólo son explotadas las mujeres en el proceso de reproducción; también son

explotadas en el trabajo productivo[33]. Constituyen, pues, la única clase explotada y dominada de las comunidades domésticas y seguirán siéndolo, junto a otras, en los siguientes modos de producción.

8. LA PERVIVENCIA DEL MODO DOMÉSTICO DE PRODUCCIÓN A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Hasta la implantación del modo de producción asiático o del modo de producción esclavista no existe más que el modo de producción doméstico, definido porque tanto los procesos de reproducción de la fuerza de trabajo, en primer lugar, como de la producción de alimentos, en segundo lugar, son realizados mediante la explotación de las mujeres. Sin embargo, como afirma Falcón, el modo de producción doméstico no desaparece con la aparición de otro nuevo, sino que se prolonga «dominado y utilizado por el modo de producción dominante». El modo de producción doméstico se subordina a los nuevos modos de producción y en consecuencia, «la clase dominante, el hombre, defiende con toda su crueldad la supervivencia del modo de producción doméstico que implica el de su dominación como clase». Por ello, la existencia de ese modo de producción doméstico, presente en los siguientes modos de producción, determina que la lucha de clases entre la mujer y el hombre se siga articulando sobre la posesión del hijo[34].

En los modos de producción precapitalistas las relaciones entre la clase dominante y la dominada no son sólo de explotación sino de opresión y sometimiento en todos los órdenes (esclavo, siervo). Pues bien, no sólo en ellos, sino en el mismo capitalismo e, incluso, en el modo de producción socialista[35], la mujer se halla sometida al hombre mediante relaciones de producción precapitalistas; es decir, es sierva y esclava del hombre. Éste dispone de la mujer en su totalidad y esa totalidad entregada al hombre la aliena de su dignidad de persona.

Falcón critica la consideración de la familia como célula básica de la sociedad, concepción presente no sólo entre los teóricos burgueses y socialistas sino, asimismo, entre algunas teóricas feministas americanas, como Julliet Mitchell y Sulamith Firestone que también caen en esta trampa. La familia es «una

organización económica en la que se desarrollan todos los procesos de trabajo necesarios para mantener el modo de producción doméstico»36. Esto quiere decir que solamente es una institución dentro del modo de producción doméstico y es este último concepto el que nos debe servir de base para teorizar. Si la familia puede parecer una institución que surge con el comienzo de la historia, ello ocurre porque el modo de producción doméstico ha sobrevivido durante todo ese tiempo; la preservación de tal modo de producción ha favorecido el desarrollo de los modos de producción subsiguientes y de las formaciones económico-sociales en las que se han manifestado estos modos de producción37.

Las fuerzas productivas constituyen el elemento determinante en cada modo de producción y las relaciones de producción que se establecen entre las clases el elemento dominante. La fuerza productiva del modo doméstico de producción es la fuerza de trabajo humana que está producida exclusivamente por la mujer. Las relaciones de producción están basadas en la dominación de la mujer por el hombre e incluyen la explotación sexual, la reproductora y la productora. Este modo de producción se basa en la explotación y engendra, pues, dos clases antagónicas: la de los hombres y la de las mujeres. De esta forma, el modo de producción doméstico ha resistido todos los avatares porque ha sido defendido por los hombres de todas las clases sociales y de todas las épocas. Y, para conseguirlo, disponen de las instituciones sociales e ideológicas adecuadas a tal fin, una de las cuales es la familia.

Falcón discrepa de autoras anglosajonas socialistas como Julliet Mitchell y Zilla Eisenstein. Si la primera combina una mezcla de explicaciones economicistas centradas en el marxismo con algunos análisis psicológicos en clave freudiana, mediante los que intenta explicar respectivamente la explotación capitalista y la opresión patriarcal, la segunda utiliza el concepto de «patriarcado capitalista» para intentar explicar la situación de las mujeres en el sistema capitalista. Para Falcón hay en todas estas feministas «socialistas» un residuo de lo que Marx llamó «socialismo utópico»: en ellas existe una idealización de la familia pre-capitalista que no se corresponde con los hechos históricos. Por otro lado, argumentan mezclando conceptos filosóficos con económicos y así meten en el mismo saco maternidad, economía doméstica y familia, llamándolas a todas «manifestaciones del patriarcado» y afirmando que se estructuran de forma diferente en las sociedades pre-capitalistas que en el capitalismo, sin explicarlo más. Pero la crítica más enérgica la realiza Falcón a la utilización por parte de estas feministas del concepto del «patriarcado», que para ellas es sólo un elemento ideológico que se combina con el capitalismo, el cual representaría la

base material. La concepción que mantiene Lidia Falcón, y que, según ella misma afirma, sería la propia de un «feminismo científico», en paralelo con la distinción entre socialismos que había hecho Marx, se resume en que «el patriarcado constituye la superestructura del modo doméstico de producción y, en consecuencia, no tiene identidad propia desligado de la estructura económica doméstica.»38. Lo que hacen las feministas socialistas es explicar de nuevo la opresión de la mujer como lo hacía el marxismo «ortodoxo», es decir, por factores superestructurales39.

9. ¿POR QUÉ LAS MUJERES NO TIENEN CONCIENCIA DE CLASE?

Quizá podría ser ésta la pregunta más difícil de contestar para una teoría en la que la mujer constituye una clase social. Para responderla Lidia Falcón adapta la teoría marxista a esta cuestión y afirma que, de la misma forma que la burguesía, cuando ya era clase ascendente y revolucionaria, intentó eliminar el carácter propio de su ideología y hacer pasar esta ideología dominante como el reflejo de «lo natural», de «lo perfecto», de lo que conviene a toda la sociedad y, por tanto, también a la clase dominada, al proletariado, lo que ocurre en las sociedades socialistas sería algo similar: una vez tomado el poder económico y político por el proletariado, éste, aunque sin haber cumplido muchas de las tareas revolucionarias, hace pasar su ideología por la única conveniente para toda la sociedad. De esta forma encubre el hecho de que el proletariado es ahora una clase explotadora y la mujer una clase explotada. «Esclava en los países islámicos, sierva en los capitalistas, proletaria en los socialistas, las mujeres siguen constituyendo la fuerza de trabajo explotada en el modo de producción doméstico, el ejército de trabajadores del capitalismo, la fuerza de trabajo marginada y peor considerada en el socialismo»40. La conciencia de clase es una lucidez que se adquiere con el tiempo y la de las mujeres lo hará a la vez que la lucha de clases avance y los antagonismos se hagan más duros. Pero, como ya se ha visto en otros momentos de la historia, esa conciencia prende antes en ciertos sectores de clase que en otros. Por eso no es de extrañar que muchas mujeres, incluso las obreras, sean muy remisas a otorgar su confianza al movimiento feminista, siguiendo las directrices del movimiento socialista que está interesado en mantener en la sociedad socialista el modo de producción doméstico y seguir explotando a la mujer en los tres aspectos de que antes se ha hablado.

«La conciencia de clase se gana con la reflexión del propio sufrimiento y con el rechazo a las condiciones que causan ese sufrimiento.» Por ello Lidia Falcón se atreve a corregir la célebre frase de Simone de Beauvoir: «No se nace mujer; se llega a serlo» por la de: «Se nace mujer. Hay que dejar de serlo». Así, se pregunta: «¿No nacen todas (las mujeres), acaso, con matriz y ovarios? La sociedad y la cultura convierten la anatomía en destino, pero ¿no es acaso también ese destino aparentemente querido por las mujeres? ¿Y es posible conciliar serenamente el destino anatómico con las exigencias de una vocación política?» Para que las mujeres lleguen a constituirse en sujeto político, «no basta con creerse igual al hombre, —y la mayoría de las mujeres, incluso las políticas, no lo cree —, es preciso vivir como si se fuera. (...) La carga que supone para la mujer la reproducción y las tareas anejas a ella constituyen el handicap fundamental para su participación completa en las tareas sociales»41.

En el segundo tomo de La Razón feminista y como síntesis del capítulo «Cuando las madres se rebelan», Falcón afirma: «Las mujeres tienen hijos porque deben reproducirse para mantener las sociedades humanas, del mismo modo que los trabajadores trabajan por necesidad económica. (...) Y de la misma forma que la burguesía inventó el prestigio del trabajo, cosa humillante y desagradable hasta aquel momento, para convencer de su bondad al mayor número posible de individuos (...) hasta el punto de que el proletariado reivindica hoy en todo el mundo el «derecho al trabajo», convirtiendo en propios los intereses de la burguesía, así ha inventado y difundido eficazmente la teoría del amor de la madre.» Por esa razón, al igual que el proletariado debe aceptar que el trabajo, lejos de ser un derecho, es sólo un deber incómodo, del que se debe tender a huir cuanto antes mejor, la maternidad es «un proceso de producción humillante, fatigoso, doloroso, que debe desaparecer rápidamente»42. Parece difícil que ambos objetivos se logren si no es en una sociedad absolutamente tecnificada, que opera en esta teoría como utopía, sin que se ponga de manifiesto la estrategia a seguir para llegar a ella (por ejemplo, ¿el proletariado debe continuar la lucha o debe dejar su lugar a las mujeres para que realicen por sí solas todas las transformaciones revolucionarias?)43. Pero además, en buena lógica, las mujeres no tendrían razones para ocuparse del desenmascaramiento de la ideología del trabajo como derecho, puesto que su propósito se concentra en luchar como clase social contra la clase de los varones. «El varón de la especie ha cumplido ya casi todos sus objetivos evolutivos y políticos y está por tanto, incapacitado para lograr el gran salto cualitativo que ha de suponer la revolución feminista y la reproducción artificial, que modificará todos los modos de producción conocidos hasta hoy y, con ellos, la familia, las relaciones sexuales y

amorosas, los sentimientos humanos. Hoy ya no se trata de producir más bienes, ni únicamente de distribuirlos más equitativamente. Hemos de cambiar el mundo suprimiendo la tortura, la enfermedad y la explotación, y para ello lo primero es acabar con nuestra propia explotación»44.

Para nuestra autora solamente las mujeres pueden realizar tal transformación, porque «son las últimas víctimas de una larga cadena de explotados». Falcón está convencida de que, cuando la conciencia de la situación haga evidente la insostenibilidad de la sumisión, las mujeres tendrán que optar por el feminismo y no por cualquier clase de feminismo sino por el feminismo «total». Para que las mujeres se organicen como clase social que son, antagónica a la clase de los hombres, y puedan adquirir su auténtica conciencia de clase y luchar por sus reivindicaciones económicas, políticas e ideológicas, se creó en 1979 el Partido Feminista (continuación del Colectivo Feminista), una de cuyas fundadoras fue Lidia Falcón, partido que se define como la vanguardia política que representa y defiende los intereses de las mujeres como clase y que aspira a la toma del poder político para transformar revolucionariamente el modo de producción patriarcal.

10. CONCLUSIÓN

Los artículos de Delphy escritos en la década de los 70 y primeros 80 abrieron el camino para que se planteara una polémica, especialmente con las feministas socialistas del ámbito anglosajón45 que no admitían la explotación de la mujer en el trabajo doméstico ni la consideración de la mujer como clase social, polémica a la que Delphy se refiere en muchos lugares de su obra posterior. Por el contrario, en España la discusión se llevó a cabo bastante más tarde, debido a la existencia del régimen franquista, y fue mucho más exigua porque partidos marxistas como el PCE se opusieron taxativamente no sólo a las ideas del feminismo marxista sino, incluso, a la posibilidad de que las mujeres formaran grupos independientes de los partidos políticos para defender sus intereses46.

Delphy, que dice aceptar el «paradigma» marxista, efectúa una crítica contundente de Marx y de Engels, así como de los marxistas posteriores, haciendo mucho hincapié en el materialismo marxista, en el concepto de clase y en la lucha de clases; desde su perspectiva, el análisis materialista de la opresión

de la mujer no serviría para añadir un elemento nuevo al análisis de la explotación capitalista, sino que lo modificaría radicalmente. Por su parte, Falcón, aunque tacha de idealista la concepción de Marx y de Engels de la división sexual del trabajo, quiere recoger lo esencial del método materialista dialéctico y aplicarlo al estudio de la mujer como clase social. Sin embargo, para esta autora el análisis de la mujer como clase social y del modo de producción doméstico constituiría una prolongación del mismo análisis marxista a una cuestión que los creadores y seguidores de la teoría no abordaron desde una perspectiva materialista dialéctica debido a sus prejuicios androcéntricos.

Además, si bien en las dos autoras hay un rechazo de la ideología «naturalista», la articulación de los argumentos contra ésta es mucho mayor en Delphy que en Falcón, con el agravante de que en la segunda hay momentos en los que parece no aplicar a sus análisis el anti-naturalismo que ha sostenido desde el comienzo del primer tomo de La razón feminista. Cuando habla de que la vida material de las mujeres está determinada por las facultades reproductoras de su cuerpo, añade: «Las condiciones en que esta reproducción se ha producido siempre, la mayor fuerza física del hombre, la morbilidad de la mujer durante los embarazos y los partos, la imprescindible necesidad de lactar a los hijos para que sobrevivieran, disponían que la mujer realizara las tareas domésticas y agrícolas o artesanas en beneficio del hombre. Las tres explotaciones están dadas»47. ¿No resulta esto contradictorio con su convencimiento, expresado en otros lugares de la misma obra, de que el origen de la división sexual está en la cultura y no en la naturaleza?

Por otra parte, si Falcón se refiere siempre a las tres explotaciones de la mujer, Delphy se plantea en sus primeros escritos un análisis muy pormenorizado de la explotación económica de la mujer en el trabajo doméstico y muestra resistencia a entrar en el análisis de lo que se denomina la «reproducción», término que, como ya vimos, no le parece acertado, así como en el análisis de la opresión sexual de las mujeres. En contraposición, Falcón analiza las tres explotaciones a la vez y, especialmente en el segundo tomo de La razón feminista se detiene considerablemente en todas las cuestiones asociadas a la reproducción humana (gestación, parto, el hijo como fuerza de trabajo, sirviente y heredero, el «amor maternal», la reproducción «in vitro», la ingeniería genética, etc.). También discurre largamente sobre la opresión y el sometimiento sexual de la mujer respecto al hombre, sin poner en cuestión todavía la idea de que la sexualidad, entendida así, tiene como presupuesto implícito la idea de que las relaciones sexuales «naturales» son las heterosexuales puesto que parecen necesarias para

la reproducción48. Quizá por ello la solución final que propone y que podría evitar la triple explotación de la mujer pase, entre otras cosas, por la reproducción «in vitro»49, sin preguntarse si ello no puede suponer la continuación de la opresión de la mujer por parte del hombre, como sí lo hacen otras teóricas feministas. Hay que subrayar en este punto la coincidencia con S. Firestone, como analizaré después.

Respecto a la operación que estas teóricas feministas llevan a cabo transponiendo el marxismo al análisis de la opresión de la mujer, Celia Amorós ha criticado lo que denomina «el paralogismo de producción-reproducción» que, afirma, estaría ya presente en Engels. «El marxismo es fundamentalmente una teoría de la producción, y, cuando ha tenido que habérselas con la reproducción, pueden percibirse claramente ciertas vacilaciones en la mente de sus fundadores. En la medida en que no se elabora de modo riguroso una teoría de la reproducción, el destino ideológico de ésta queda marcado por la lógica del razonamiento por analogia y la reproducción es pensada por analogía con la producción»50. Así, S. Firestone ha parafraseado a Engels, sustituyendo el concepto de producción por el de reproducción y haciendo de la «dialéctica del sexo» la fuerza motriz de la sociedad51. Pero, además, Amorós mantiene la idea de que existe un «pasadizo lógico» entre la concepción biologista y naturalista de Firestone y el planteamiento economicista de las teóricas de la mujer como clase social: «si la determinación en última instancia de la dialéctica histórica la ejercen las relaciones de reproducción, ello significa que habrán de funcionar como infraestructura. Ahora bien, si la infraestructura ha de funcionar como tal en el mismo sentido que la producción,-lo cual se admite implícitamente—, de ahí se deriva que el modo de organización familiar es por sí mismo y siempre una infraestructura económica, es decir —este paso lo completan las teóricas radicales de la mujer como clase social—, un modo de producción. (...) De este modo se pasa de la categorización de las mujeres como clase sexual —en base a su común relación con la reproducción biológica— a su conceptualización como clase social en el sentido marxista del término, en base a su situación homogénea respecto a la producción»52. Tanto el biologismo como el economicismo son transposiciones inapropiadas de las conceptualizaciones marxistas porque carecen de una conceptualización del ámbito de la reproducción elaborada con el mismo despliegue de mediaciones que Marx y Engels desarrollaron en el análisis de la producción.

Me parece que sería de justicia señalar que, desde sus comienzos, Delphy insiste en la idea de que las mujeres participan no sólo en la creación de seres humanos

(reproducción) sino, sobre todo, en la creación de bienes materiales (producción) y es sobre este segundo aspecto en el que ha centrado sus análisis del trabajo doméstico y del modo doméstico de producción53. El hecho de que se resistiera a manejar el concepto de «reproducción» (que, en cambio sí utiliza Falcón) presupone ya una cierta distancia implícita respecto a la transposición de la producción a la reproducción, aunque siga utilizando la concepción de la mujer como clase social y del modo doméstico de producción. Desde mi punto de vista, el pensamiento de Delphy parece haber evolucionado desde un «marxismo» del que recoge algunos elementos que le resultan ventajosos para elaborar su teoría del trabajo doméstico, pero que no entra a analizar nunca a fondo, hasta llegar a un constructivismo social extremo (que ella considera inserto dentro del paradigma marxista), en el que el sexo es consecuencia del género y los dos son construcciones sociales. Por otro lado, nunca ha intentado realizar una historia del modo doméstico de producción, cosa que sí ha hecho Falcón, y se ha centrado preferentemente en análisis concretos del trabajo doméstico y productivo de las mujeres en las sociedades occidentales desde una perspectiva sociológica materialista y feminista.

En cambio, el pensamiento de Lidia Falcón está mucho más cerca del de Sulamith Firestone, aunque rechace de ésta el peso que tiene la influencia de Freud. Así, Firestone insiste en la idea de que la cultura vendría a reforzar una desigualdad biológica que preexiste a ella porque es natural. «Las mujeres, distintas biológicamente de los hombres, se distinguen culturalmente de lo «humano». La naturaleza produjo la desigualdad fundamental (la mitad de la humanidad tiene que engendrar y criar a los hijos de toda ella) y esta desigualdad fue consolidada e institucionalizada en beneficio de los hombres»54. La raíz de la opresión de la mujer está en su capacidad reproductora. Por eso Firestone ve en el avance de las técnicas de reproducción «in vitro» la única solución para que las mujeres puedan liberarse de las servidumbres del embarazo, parto y lactancia, aunque no de la crianza de los hijos. Paralelamente, L. Falcón afirma: «La capacidad reproductora femenina es la causa y el principio (...) tanto de la sociedad humana como de la explotación femenina. La capacidad reproductora constituye la primera fuerza de trabajo, el origen de toda vida y de toda sociedad humana, la posibilidad de la existencia material y de la creación superestructural»55. La carga que supone para la mujer la reproducción y las tareas anejas a ella constituyen un obstáculo fundamental para participar plenamente en los asuntos sociales y políticos. No es casualidad que corrija la afirmación ya citada de S. de Beauvoir y la sustituya por la de «Se nace mujer. Hay que dejar de serlo». El recurso a la biología, presente en Beauvoir, pero

modulado en clave socio-cultural, se transforma aquí en biologismo y éste se entreteje en Lidia Falcón con un economicismo inspirado en un marxismo del que sólo rectifica aquellos conceptos puestos en juego para explicar la subordinación de la mujer, pero del que ni sus vacíos teóricos ni los interrogantes que se han ido abriendo a lo largo de su desarrollo durante más de siglo y medio son analizados críticamente de un modo radical, es decir, desde la misma raíz.

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Ana, «División sexual del trabajo» en Diez palabras claves sobre mujer, dirigido por C. Amorós, Estella, Ed. Verbo Divino, 1995.

AMORÓS, Celia, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985.

AMORÓS, Celia, «Algunos aspectos de la evolución ideológica del feminismo en España», en AAVV, La mujer española: de la tradición a la modernidad (1960-1980),Madrid, Tecnos, 1986.

— «La Dialéctica del sexo en Sulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo», en C. Amorós (coord.), Historia de la Teoría feminista, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, 1994

DELPHY, Christine, «L'Ennemi principal», en la revista Partisans, «Libération des femmes année O», noviembre de 1970. Hay traducción al castellano: Liberación de la mujer, año 0, Buenos Aires, Editorial Granica, 1972.

— Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos, Madrid, LaSal, 1982.

— L'ennemi principal, Tome II, Penser le genre, París, Éditions Syllepse, 2001.

FALCÓN, Lidia, La razón feminista, Volumen I, La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico, Barcelona, Fontanella, 1981.

— La razón feminista, Volumen II. La reproducción humana Barcelona, Fontanella, 1982.

— Mujer y poder político (Fundamentos de la crisis de objetivos e ideología del Movimiento Feminista), Madrid, Vindicación Feminista Publicaciones, 1992.

FIRESTONE, Sulamith, The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution, Londres, The Women’s Press Limitated, 1979.

MEILLASSOUX, Claude, Femmes, greniers et capitaux, París, Maspero, 1975.

MOLINA, Cristina, «El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón» en C. Amorós (coord.), Historia de la Teoría feminista, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

PULEO, Alicia, «Patriarcado», en C. Amorós (dir.), Diez palabras claves sobre mujer, Estella, Ed. Verbo Divino, 1995.

SANAHUJA, M.a Encarnación, Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria, Madrid, Cátedra, 2002.

1 El número de Partisans llevaba por título «Libération des femmes année 0» y se tradujo al castellano en 1972 con el mismo título en Buenos Aires, Editorial Granica. Falcón cita a Christine Dupont en su primer volumen de La razón feminista.

2 C. Delphy, «El enemigo principal», incluido en Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos, Madrid, LaSal, 1982, páginas 11-28.

3 C. Delphy, L'ennemi principal, Tome II, Penser le genre, París, Éditions Syllepse, 2001, pág. 133.

4 C. Delphy, «Por un feminismo materialista», en Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos, Madrid, LaSal, 1982, página 35.

5 C. Delphy, L'ennemi principal,Tome II, pág. 57.

6 La propia Delphy recuerda que ella fue la primera en utilizar el concepto de modo doméstico de producción en 1970 y que los antropólogos marxistas M. Sahlins en Stone Age Economics (1974) y C. Meillasoux en Femmes, greniers et capitaux (1975) se apropiaron del término, lo que no significa, dice la autora, que se trate del mismo concepto.

7 C. Delphy, «El enemigo principal», en Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos, Madrid, LaSal, 1982, pág. 23.

8 Ibíd., pág. 27.

9 C. Delphy, L’Ennemi principal, II, Penser le genre, pág. 298.

10 Ibíd., págs. 300-302. Cfr. el análisis de A. Amorós «División sexual del trabajo», incluido en Diez palabras claves sobre mujer, Estella, Verbo Divino, 1995, págs. 281-282.

11 Delphy parece estar de acuerdo con Sylvia Walby, quien cree que en las sociedades occidentales se ha pasado de un patriarcado «privado» a un patriarcado «público», en el que el conjunto de los hombres se benefician de la sub-retribución y de la sobre-explotación de las mujeres.

12 Ibíd., pág. 294.

13 C. Delphy, L’Ennemmi principal, Tome 1: Économie politique du patriarcat, París, Éditions Syllepse, 1998. En esta obra recoge todos sus textos y artículos escritos sobre el modo de producción doméstico.

14 C. Delphy, L’Énnemi principal, II, págs. 45 y sigs.

15 Ibíd., pág. 17.

16 Ibíd., pág. 297.

17 Ibíd., pág. 27.

18 Ibíd., pág. 52-3, n. 14.

19 Ibíd., pág. 11. Creo que existe una contradicción entre esta tesis y la posición que Delphy sostiene ante la prohibición del Gobierno francés de cualquier signo religioso en las escuelas públicas de Francia. Algunas asociaciones como el Movimiento de Musulmanes Laicos y el grupo de mujeres magrebíes «Ni putes Ni soumises» le han reprochado que llame pañuelo («foulard») a lo que en realidad es el velo («voile») islámico y se oponga a su prohibición con el argumento de que es sólo un signo de identidad colectivo más de los jóvenes hijos de emigrados en protesta porque el Gobierno ha defraudado sus expectativas. Lo cierto es que en este punto Delphy parece haber olvidado no sólo sus convicciones feministas sino también su antidiferencialismo.

20 Ibíd., pág. 336.

21 Ibíd., págs. 284 y sigs. Hay que señalar aquí que Delphy, de una forma consecuente con esta idea, no ha estado de acuerdo, en el debate abierto en Francia sobre la paridad, con la imposición de ésta, porque ella considera que es más importante para el feminismo la política de «acción positiva».

22 L. Falcón, La razón feminista, volumen I, La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico, Barcelona, Fontanella, 1981.

23 L. Falcón, La razón feminista, volumen I, pág. 48.

24 L. Falcón, ob. cit., págs. 22-31.

25 Ibíd., pág. 75.

26 Quizá pueda resultar interesante en este punto confrontar las principales teorías que la antropología feminista mantiene actualmente sobre las comunidades primitivas, la matrilinealidad y el patriarcado en el libro de M.a Encarna Sanahuja, Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria (Madrid, Cátedra, 2002). Hay que recordar que la autora aportó a Falcón la mayoría de los datos antropológicos y etnográficos para la escritura de La razón feminista. Cf. también el artículo de A. Puleo, «Patriarcado», en C. Amorós (dir.), Diez palabras claves sobre mujer, Estella, Ed. Verbo Divino, 1995.

27 Ibíd., pág. 72.

28 Además de a C. Meillassoux, que estudia el modo doméstico de producción sin ocultar la terrible explotación de las mujeres pero rechazando explícitamente que dé lugar a dos clases antagónicas, Falcón cita textos de otros antropólogos marxistas como Godelier, Sahlins, Hindess y Hirst que hablan sólo de opresión de la mujer en las sociedades primitivas, negándose a ver la reproducción como un trabajo.

29 L. Falcón, La razón feminista, tomo I, págs. 116-120.

30 Ibíd., págs. 142-143.

31 Ibíd., pág. 165.

32 La teoría del trabajo excedente en las sociedades primitivas no es aceptado por los marxistas; sólo comienza cuando el hombre sale del comunismo primitivo. Falcón cree que todas las sociedades tienen que producir excedente para su propia supervivencia, y el primer trabajo excedente es el de la reproducción de los individuos, trabajo siempre realizado por las mujeres.

33 Falcón aporta datos sobre estudios realizados por varios antropólogos en comunidades cazadoras y recolectoras que en la actualidad es tán en un estadio «primitivo» y señala que entre los bosquimanos, los aborígenes australianos y los indios cheyennes el trabajo productivo recae casi completamente sobre las mujeres y la redistribución de los alimentos se realiza por igual sólo entre los varones.

34 Ibíd., págs. 169-196.

35 La razón feminista fue escrito cuando aún existían las llamadas sociedades socialistas.

36 Ibíd., pág. 284.

37 Falcón toma del historiador G. Dhoquois la diferencia entre modo de producción, que sería un concepto teórico, y sistema económico-social, concepto empírico que designa una formación en la que, habiendo un modo de producción dominante, existe una articulación de dos o más modos de producción, caso de muchas de las sociedades históricas.

38 Ibíd., pág. 355. Falcón polemiza con las representantes de la que se ha llamado «teoría del doble sistema», que aparece ya en la obra de J. Mitchell Woman's State (1971) y se desarrolla —críticamente— en artículos de I. M. Young (1980), a quien se le debe la denominación de esta teoría, así como de H. Hartmann (1981) y de Z. Eisenstein (1982) principalmente, y que se centra en las relaciones entre el patriarcado y el capitalismo.

39 La crítica a estas autoras se desarrolla algo más en Mujer y poder político (Fundamentos de la crisis de objetivos e ideología del Movimiento Feminista), Madrid, Vindicación Feminista Publicaciones, 1992, págs. 269 y sigs.

40 Ibíd., pág. 616.

41 L. Falcón, Mujer y poder político, págs. 481-482. La cursiva es de la autora.

42 L. Falcón, La razón feminista II. La reproducción humana, Barcelona, Fontanella, 1982, pág. 619.

43 En este punto sigue los pasos de Firestone que, como C. Amorós señala, no presenta estrategias para conseguir lo que ella cree la sociedad del futuro. Cfr. C.

Amorós, «La Dialéctica del sexo», en S. Firestone: «Modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo», en C. Amorós (coord.), Historia de la Teoría feminista, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

44 Ibíd., pág. 695. La cursiva es mía. Esta teoría es antitética a la de Delphy que considera que el grupo «mujeres» y el de «hombres» no pueden cambiar independientemente sino que el cambio de uno modifica necesariamente al otro. Aquí los varones han cumplido «sus objetivos evolutivos y políticos». ¿Qué pasará cuando los cumplan las mujeres? ¿Quedará el grupo de varones como ya está?

45 Especialmente con Michelle Barrett y Mary McIntosh. El debate se extendió también a Italia en donde destacó M. Rosa Della Costa, y en él se discutió si el trabajo doméstico era o no un trabajo improductivo. Una de las consecuencias políticas del debate sería la petición de un salario para las amas de casa.

46 A esta polémica se refiere extensamente L. Falcón en la obra ya citada Mujer y poder político.

47 L. Falcón, La razón feminista, vol. I, pág. 72. La cursiva es mía.

48 Esto lo hará en cambio en sus obras posteriores, especialmente en Mujer y sociedad.

49 En el II volumen de La razón feminista, Falcón escribe: «La conclusión inevitable de la tesis que expongo a lo largo del libro (...) es la necesidad de liberar a la mujer de la reproducción, causa y origen de todos sus males» (ob.

cit., pág. 11).

50 C. Amorós en Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona Anthropos, 1985, pág. 293.

51 S. Firestone, The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution, Londres, The Women's Press Limitated, 1979, págs. 20-21. Esta obra se publicó por primera vez en 1970. Hay traducción al castellano en la Editorial Kairós, Barcelona, 1976.

52 Ibíd., págs. 295-296.

53 Cfr. «La réponse de la bergère à Engels» en L'Ennemi principal II, págs. 165 y sigs.

54 S. Firestone, The Dialectic of Sex, pág. 192.

55 L. Falcón, La razón feminista, tomo I, págs. 116-120.

5

EL FEMINISMO SOCIALISTA ESTADOUNIDENSE DESDE LA «NUEVA IZQUIERDA». LAS TEORÍAS DEL SISTEMA DUAL (CAPITALISMO + PATRIARCADO)

Cristina Molina Petit

El feminismo socialista contemporáneo ha experimentado en el área norteamericana, su desarrollo teórico más interesante. El hecho de contar con plataformas en el mundo universitario y con oportunidades y recursos en los medios de difusión escritos ha contribuído, sin duda, a promover, contestar y enriquecer los debates. Desde los años 70, los departamentos de «Women Studies» funcionan en casi todas las universidades americanas importantes y revistas tan prestigiosas como New Left Review y Socialist Review han abierto sus páginas a las feministas. Por último, la revista Signs cuyo comité asesor lo componen representantes de excepción en la teoría feminista (Heidi Hartmann, Teresa de Lauretis, Jane Flax, Rosi Braidotti...) es un claro exponente de las ideas y las discusiones de las feministas socialistas. Autoras como Iris Young, Zillah Eisenstein, Nancy Hartsock,, Sandra Harding y un largo etcétera, desde un socialismo marxista y Nancy Fraser o Sheila Benhabib, desde paradigmas de la Teoría Crítica; o Judith Butler y Donna Haraway desde presupuestos postestructuralistas, son allí colaboradoras habituales.

Es cierto que el feminismo socialista americano no ha tenido el poder de convocatoria del feminismo liberal que fue capaz de agrupar en torno a NOW («National Organization for Women») un movimiento amplio de mujeres. Muchas de las teóricas socialistas se han autocriticado por no ser capaces de aglutinar un movimiento de mujeres de izquierda1 pero este ideal se les presentaba más difícil que a las militantes de NOW porque las propuestas socialistas no van dirigidas a una clase homogénea como sería el auditorio de Betty Friedan: mujeres blancas de clase media-alta, heterosexuales que comulgaban con el espíritu liberal de la joven América; las propuestas de las feministas socialistas se dirigen a mujeres trabajadoras o emigrantes, de clases más bajas en una realidad multirracial y multicultural, un público heterogéneo, al fin, al que habría que captar con el mismo mensaje2.

El feminismo socialista, entonces, no ha logrado materializarse en un organismo como NOW que captara las necesidades y diera cauce a los problemas de las mujeres trabajadoras; pero su nivel de elaboración teórica es considerablemente más sofisticado y riguroso que el del feminismo liberal, si bien se da la consiguiente paradoja de una teoría producida en las universidades que ha de responder a unas demandas tan diferentes desde las experiencias de un auditorio sin ese background. En esta situación, hasta la misma concienciación feminista de su público, les va a resultar una empresa difícil, al tropezar, en primer lugar, con problemas de un lenguaje-jerga, elaborado en las aulas que las mujeres sin

esa educación, sencillamente, no van a entender (Luttrell, 1984,43). Y será, a través de una autocrítica propiciada por la contrastación con la experiencia de ese auditorio que no las ha entendido o cuando incorporan otras voces (negras, chicanas, lesbianas) el momento en que el feminismo socialista será capaz de responder a las necesidades de este amplio grupo de mujeres, cuya opresión se definirá además, por su clase, raza u orientación sexual. En palabras de Lauretis, «estas intervenciones han interrumpido un discurso feminista anclado en el único eje del género...» y entonces «la teoría feminista como tal se ha hecho posible desde una óptica postcolonial» (Lauretis, 2000, 130).

Las posturas ortodoxas marxistas sobre «la cuestión de la mujer» como subsidiaria a la cuestión social más general, perduraron durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, pero fueron reeevaluadas en los años 60 por una Nueva Izquierda contestataria y antiestalinista que rechazaba la burocracia, el centralismo y el autoritarismo y que surgía de la mano de los movimientos revolucionarios juveniles en el espíritu que se fraguó en los campus universitarios y en las protestas antiracistas y antibelicistas contra la guerra del Vietnam. Los planteamientos críticos de las mujeres de la Nueva Izquierda se dirigen hacia la situación de las propias mujeres y se confrontan, entonces, con el nacimiento de un feminismo radical para quien la lucha de los sexos era el antagonismo social primario. En 1966 Juliet Mitchell publica Mujeres, la revolución más larga donde llama a las socialistas a una reconsideración de su postura como feministas dentro del marxismo, que aísle la cuestión de la mujer como algo específico.

A finales de los 60 y principios de los 70 se constituyen en los EEUU, los primeros grupos de feministas socialistas a partir de dos sectores: el uno proveniente de mujeres de la Nueva Izquierda, que no veían representados sus intereses como mujeres; y otro sector que se desgajó de las más jóvenes y contestatarias feministas de NOW que abogaban por menos comisiones de carácter político y menos formalismos y más grupos informales de concienciación feminista.

El elemento radical estuvo a la base del renacimiento del feminismo socialista, tanto en lo que atañe a la concepción de un fundamental antagonismo entre las clases sexuales, cuanto en las prácticas de «concienciación feminista» a partir de las experiencias de distintas mujeres. Asimismo, el aliento utópico de una regeneración social general, a partir del cambio en la situación de las mujeres, estuvo siempre presente en las propuestas socialistas. Porque si es cierto que el

propio movimiento socialista no tuvo en América la fuerza y la tradición europeas sí contaban con una tradición utópica comunitarista reciente en la cual las feministas jugaron un importante papel.

1. LOS ANTECEDENTES EN LA TRADICIÓN SOCIALISTA COMUNITARIA: LAS «FEMINISTAS MATERIALISTAS»

La arquitecta Dolores Hayden en su estudio sobre los proyectos feministas de vivienda y diseño urbanístico en los EEUU de finales del siglo XIX y principios del XX, llama «feministas materialistas» a aquellas tres generaciones de mujeres americanas que lucharon por aplicar los logros de la revolución industrial a la vida cotidiana, empeñadas en una paralela «revolución doméstica» que mejorara la vida del colectivo femenino3.

Hayden distingue a las feministas materialistas («material feminist») de otras feministas contemporáneas que lucharon por el voto porque aquellas se concentraron en demandas relativas a las condiciones materiales de la vida real de la mayoría de las mujeres: la explotación doméstica de un trabajo agotador e impagado, el diseño espacial de unas viviendas insanas, la concepción de un urbanismo hostil a las mujeres y la situación de dependencia económica de las amas de casa que les hurtaba cualquier otra elección. Mientras las sufragistas, hacían sus campañas para provocar cambios políticos con argumentos filosóficos o morales, las «feministas materialistas» —sigue Hayden— desde argumentos prácticos, se concentraban en temas económicos y espaciales, convencidas de que la causa de la desigualdad entre hombres y mujeres residía en la explotación económica del trabajo doméstico de las mujeres, realizado además, en unas condiciones materiales penosas y desfasadas de los adelantos técnicos de la ciudad industrial. La fe en el progreso técnico propiciada por la revolución industrial y los ideales comunitarios del socialismo utópico fueron, sin duda, las fuentes donde bebieron las «feministas materialistas» a la hora de diseñar sus propuestas de una «gran revolución doméstica».

En el centro de estas propuestas estaba la socialización del trabajo doméstico que pensaban debía ser llevado a cabo por profesionales (eso —todavía— sí, mujeres) en un hábitat que no implicara la dicotomía industrial casa-trabajo, que

no aislara a las amas de casa ni obviara a las mujeres solteras. Así, las «feministas materialistas» se aplicaron a promover diseños de casas sin servicios privados (con cocinas, comedores, lavanderías y guarderías en común), bloques de apartamentos más funcionales que la casa victoriana y hotelitos para mujeres solas. Todo ello había de ser construido con una consideración «ecológica» del entorno y concebido para lograr una convivencia armoniosa e igualitaria en el espíritu del socialismo utópico de Owen y Fourier.

Los socialistas comunitarios habían encontrado en la joven América el lugar adecuado y los medios precisos para poner en práctica sus teorías sobre nuevas formas de vida familiar y social. Durante los últimos años del siglo XVIII y hasta finales del XIX se sucedieron en los EEUU cientos de experiencias sobre comunidades ideales como Nueva Armonía (Indiana, 1825) construída de acuerdo a los planos del arquitecto de Owens, quien inspiraría unas quince comunidades más, donde las labores domésticas estaban socializadas y donde se promovía la igualdad en el trabajo y en el tiempo libre para ambos sexos. Asimismo se edificaron a lo largo del país unas treinta asociaciones o Falanges basadas en las ideas de Fourier y hasta en el centro del Estado de Nueva York eran bien conocidas las familias de la comunidad Oneida llevadas por sus artífices arquitectos e inspiradas, esta vez, por las ideas comunitarias de la Sociedad Armonía, un grupo religioso alemán, que como otros muchos, venían huyendo de la persecución o marginación europea.

Los comunitaristas salían al paso de la situación penosa en la vida material de los nuevos obreros industriales que, venidos desde el medio rural a las fábricas, ahora se apiñaban en sórdidas viviendas en condiciones mínimas de higiene y salud. Pero las feministas añadieron a este panorama una «visión de género» —como diríamos hoy— en la medida en que llamaron la atención sobre la doble explotación de la mujer obrera no sólo en los peores puestos de trabajo en las fábricas sino, además y después del trabajo fabril, en esas casas insalubres donde habían de realizar las labores domésticas. En sus discursos, las feministas supieron aislar el sexo como factor de opresión y se aplicaron a definir una revolución doméstica que llevaría a las mujeres a salir de su particular explotación y de su dependencia de los varones.

Las feministas materialistas entendieron que el factor económico era crucial en la independencia y la autonomía femeninas. Pero también entendieron que las condiciones reales de la mayoría de las mujeres de entonces, no permitían el que se hicieran con el sueldo o la fortuna necesaria para vivir por sí mismas: el

trabajo de las obreras era precario y mal pagado y la mayoría de las mujeres —casadas o no— tenían como único oficio el de amas casa. Por ello se empezó a pedir un salario justo para las amas de casa aunque éste era —y siguió siendo por algún tiempo— un tema controvertido por cuanto, en contrapartida al reconocimiento de las labores domésticas como trabajo, ayudaba a mantener la división sexual del mismo. La mayoría, entonces, con Charlotte Perkins Gilman a la cabeza, defendieron la necesaria socialización de las labores caseras que, con criterios modernos de eficacia y racionalización, habría de ser llevado a cabo por expertos(as) que cobraran un sueldo por ello.

Women and Economic (1898) de Charlotte Perkins Gilman fue la obra clave que recogía estas ideas, la Biblia de las materialistas y la guía para diseñar habitats feministas. El libro, traducido al poco de su aparición, a siete idiomas, hacía propuestas radicales para reorganizar la vida y el entorno espacial humano, basadas en premisas socialistas y feministas. Dentro del espíritu utópico de su autora, la obra también profetizaba un mundo donde las mujeres habrían de gozar de su independencia económica gracias a sus trabajos fuera de la casa y donde disfrutarían, en familia, de los beneficios de un trabajo doméstico socializado en casas diseñadas sin cocinas ni lavanderías privadas.

Perkins Gilmann apoyó activamente la realización de las ideas que defendía: funda en Chicago la Household Economic Society para proveer los necesarios comités de cooperativas domésticas; promueve proyectos arquitectónicos de viviendas con servicios comunes, tratando de atraer a residentes y de convencer a los posibles promotores de que, incluso, era un buen negocio. Con tal espíritu, esta escritora que gozó de gran fama popular a través de artículos y conferencias por todo el país, publica en un conocido periódico durante los años 1909-10 una novela por entregas donde se inventa una protagonista promotora, la genial Diantha Bell, experta en finanzas, que lleva Las Casas un hotel de apartamentos con servicios socializados en una ciudad de ficción situada en California a la que llama Orchandina. Como su heroína de ficción, Charlotte convence a dos ricas damas neoyorkinas para llevar a cabo el proyecto promovido por la socialista feminista Henrietta Rodhan para la Casa Feminista de Apartamentos. Aunque la Casa no se llegó a edificar,la escritora mantiene sus convicciones y ya en 1915 las vuelve a expresar en su final utopía Herlands (Tierra de Ellas) donde describe una sociedad igualitaria llevada por mujeres poderosas e inteligentes que diseñan sus ciudades con un sentido racional y social de la arquitectura que se resuelve, armoniosa, en idílicos entornos naturales (Hayden, 1981, 202)

Charlotte Perkins Gilmann, continuaba la andadura de su tía, Catherina Beecher quien publicó en 1841 sus primeros diseños para un cottage gótico lleno de artilugios mecánicos que facilitaran la vida de las mujeres (Hayden,1981,3). De la misma generación que Gilmann es Melusina Fay Pierce, nacida en 1868, una de las primeras mujeres que emprende la crítica furibunda de la vida doméstica en los EEUU y de quien decían que tenía un alto espíritu científico y que compartió las primeras investigaciones con su marido Charles Sanders Peirce; Y antes que ellas, Mary Holand (1866) defensora de la libertad sexual de las mujeres; o antes Mary Livermore(1820) una líder sufragista que organizó cooperativas haciéndose con maquinaria industrial de segunda mano...Todas ellas se insertan en una tradición socialista olvidada, que la autora Dolores Hayden ha querido recuperar en un libro espléndido, ilustrado con los planos de las arquitecturas y los espacios feministas que ellas imaginaron.

El feminismo socialista posterior debe a las «feministas materialistas» esa contundencia conque plantearon la dimensión política de lo cotidiano, esa insistencia en operar sobre las condiciones materiales en que se desarrollaba la vida diaria de las mujeres, ese subrayar la pertinencia social de la cuestión doméstica para conseguir una sociedad más digna. Ellas supieron reconocer el sexo (como feminidad —o «género» como diríamos hoy—) como factor específico de opresión para las mujeres y abrieron las puertas a las cuestiones que habrían de plantearse al socialismo contemporáneo: el «contrato sexual» desigualitario del matrimonio; la explotación doméstica de las mujeres; el salario del ama de casa o la alternativa del reparto de tareas (o su socialización) y la convicción, siempre presente, de que los espacios domésticos y urbanos eran productos sociales y económicos y como tales, podrían ser diseñados para albergar y promover otros modos de vida más igualitarios y satisfactorios, más «feministas», al fin. Y además, ninguna de ellas tuvo la menor intención de esperar a que la «revolución doméstica» viniera por sí sola o como consecuencia de cualquier otra revolución, ya fuera la industrial o la socialista.

2. DE «LA CUESTIÓN DE LA MUJER» A LA CUESTIÓN FEMINISTA. TEORÍAS Y EXPERIENCIAS

Si para el socialismo utópico, la mejora en la situación de las mujeres era un

índice de civilización (al menos, en teoría) y por lo tanto, «la cuestión de la mujer» habría de ser planteada y resuelta como una prioridad, para el socialismo marxista no habría otra prioridad que la cuestión de una sociedad sin clases. La «cuestión de la mujer» para el marxismo ortodoxo era subsidiaria a esa otra cuestión más general porque la sujeción de las mujeres a los varones se había redefinido en Engels (1884) como un caso más de relaciones alienadas, producto de la aparición de la propiedad privada y del apartamiento del trabajo productivo. De esta manera, la liberación femenina se daría como subproducto de la liberación proletaria en la futura sociedad comunista donde los medios de producción serían socializados, las mujeres alcanzarían ipso facto su igualdad y su liberación.

Así, en un primer momento, las mujeres socialistas recibieron con alborozo la revolución rusa de 1917 que prometía la doble liberación. Aunque tuvieron ocasión de comprobar cómo muchas de las reformas pro-mujeres fueron abolidas en los años 20 y 30, la inspiración de los primeros años de la revolución persistió como un ideal y siguieron adoptando la teoría ortodoxa, fieles, al fin, más a los planteamientos de clase que de sexo.

La reemergencia de un feminismo socialista se produce cuando la cuestión de la mujer, se separa de la cuestión social general, cuando se reconoce que la situación de sujeción de la mujer no es sólo un caso particular, un caso más, de la situación de nuestro mundo definido por relaciones de desigualdad y explotación. En efecto, cuando se es capaz de distinguir las injusticias de clase —esa situación de subordinación, explotación, pobreza, inferiorización—, de esa otra subordinación específica que padecen las mujeres en todas partes y por el hecho de ser mujeres, es decir cuando el elemento «sexo» puede ser aislado como un factor específico de opresión, entonces y sólo entonces, la «cuestión de la mujer» pasa a ser una cuestión feminista.

El sexo comienza a ser tratado en las feministas socialistas en su sentido de roles sexuales que marcan las relaciones hombre-mujer en la primaria división del trabajo. En el mismo sentido y desde un enfoque estructuralista, se hablará, más tarde, de sexo-género que apunta al contenido cultural de «lo femenino» frente a «lo masculino» y su lugar en la producción (o en la reproducción).

El sexo como sexualidad y deseo o el sexo como necesidad de afecto y reconocimiento, que no puede incluirse en prácticas de la economía, será tratado muy tardíamente por las feministas socialistas, como si hubiera que atender antes

a otras prioridades y aquello representara un lujo, una distracción burguesa o una mercancía más; o quizá un tabú. Se diría que hay un cierto puritanismo y conservadurismo en ello y parece que resonaran ecos religiosos en algunos de sus discursos al respecto; o quizá fuera, como dice Snitow que la Izquierda solo se ha interesado en aquello que se puede controlar4.

En el socialismo clásico, las relaciones sexuales están tratadas de forma marginal y con la aceptación implícita de una moral victoriana (A. Snitow, 1983, 159). Las formas tradicionales de matrimonio heterosexual monógamo habían sido aceptadas en Engels como un estadio superior de cultura y, aunque los países comunistas tuvieran, de hecho, unas fórmulas más flexibles de emparejamiento, habían perdido el espíritu igualitario y abierto de los socialistas utópicos y estaban lejos de las libertades sexuales que propugnaban las anarquistas o las feministas radicales.

Los discursos y planteamientos de la política sexual les viene a las socialistas de mano de las feministas radicales y de las radicales lesbianas. Desde el feminismo radical se va planteando la relación entre los sexos como un fundamental antagonismo social donde las mujeres están oprimidas, no solo en la producción de bienes y servicios que realizan en el trabajo fuera y dentro de la casa, sino por su sexualidad (como capacidad de reproducción), puesta al servicio de ellos. Desde el feminismo lesbiano, se insiste en la sexualidad como deseo y se va entendiendo cómo la heterosexualidad es la institución social que normativiza el deseo de las mujeres y las posiciona como objetos de deseo y por ello, de intercambio como moneda valiosa.

Para que la «cuestión femenina» se convierta en una cuestión feminista tiene, pues, que darse en el orden teórico, esta condición de haber aislado el sexo —en su doble dimensión de papeles sexuales y de deseo— como factor de opresión. Pero no es menos decisivo en el orden práctico, el haber pasado por la experiencia sexista que a muchas feministas socialistas les brindaba la diaria relación con sus compañeros revolucionarios. Lydia Sargent nos cuenta cuando las mujeres de la Nueva Izquierda:

(...) Ocupadas en limpiar y decorar las oficinas (...), cocinar para las cenas del Movimiento, ocuparse de cuidar los niños, yendo a animar a los activistas en las manifestaciones, escribiendo a máquina los panfletos, contestando los teléfonos

y acostándose con los líderes (...) temían preguntarse ¿Esto es todo?5.

La práctica política de las mujeres de izquierda se reducía, de hecho, a su participación a través de los tradicionales papeles «femenino» de madre, esposa, secretaria, musa u objeto sexual de ellos. El mismo problema, al fin, que señalara Betty Friedan en La Mística de la feminidad, donde ellas acababan también preguntándose: «¿Esto es todo?»6.

3. EL MATRIMONIO DESGRACIADO ENTRE MARXISMO Y FEMINISMO. LA CEGUERA AL SEXO DE LOS ANÁLISIS MARXISTAS. LA NECESIDAD DE UN SISTEMA DUAL

Para definir las relaciones entre feminismo y marxismo, Heidi Hartmann, economista y socióloga, acuñó la feliz metáfora del«matrimonio desgraciado» en torno a la cual se desarrolló gran parte de la teoría feminista socialista americana de los años 80, recogida en el volumen Woman and Revolution (1981) cuyo subtítulo es, precisamente, «una discusión en torno al matrimonio desgraciado entre marxismo y feminismo»7.

En Women and Revolution se habla de un «matrimonio» porque marxismo y feminismo van a ir unidos en la medida en que las feministas socialistas, como socialistas, no pueden prescindir de los marcos teóricos marxistas; pero como feministas, han de ser capaces de aíslar el sexo como factor específico de opresión de las mujeres, cosa que no podría aceptar el marxismo clásico. «El marxismo es ciego al sexo» acusa Heidi Hartmann la autora del ensayo líder del libro. Pero el feminismo —sigue Hartmann— «es ciego a la historia e insuficientemente materialista» (Hartmann, 1981, 2). Las respectivas cegueras y el empeño del marxismo en reducir y subsumir al feminismo, cual marido victoriano, hacen que el matrimonio entre ambos sea, en efecto, desgraciado. Y es a fin de lograr una unión más dichosa, duradera y enriquecedora como en los buenos matrimonios (o de provocar un divorcio definitivo) por lo que las socialistas reinician el debate entre feminismo y marxismo de la mano de Heidi Hartmann.

Hartmann señala como la «cuestión de la mujer» no ha sido nunca en el marxismo clásico una «cuestión feminista» por cuanto allí se define la posición de las mujeres en sus relaciones de trabajo como clase desposeída. La obra de Engels Los Orígenes de la familia, de la propiedad privada y del Estado sólo implica para Heidi Hartmann, por ejemplo, que la liberación de la mujer requiere primero que ésta se convierta en trabajadora asalariada lo mismo que el hombre y, segundo, que debe unirse a su compañero en la lucha revolucionaria porque el capital y la propiedad privada son la causa de la opresión y de la explotación general. Respecto a la obra más reciente de Eli Zaretsky El Capitalismo, la Familia y la Vida Personal8, Hartmann opina que no ha centrado realmente el problema, pues si bien Zaretsky reconoce allí que el sexismo no es un fenómeno nuevo producido por el capitalismo, defiende que es el capitalismo el que ha producido la moderna separación entre las esferas del trabajo y de la vida privada, requiriendo de las mujeres la ocupación de proveer cuidados a los trabajadores y apartándolas así del trabajo asalariado. Para Hartmann, Zaretsky no ha entendido que las mujeres en la esfera privada de su vida personal no trabajan tanto para el capital, cuanto para sus respectivos hombres.

Centrar el problema significa para Hartmann, reconocer que las mujeres padecen una específica opresión como mujeres, en sus relaciones con los hombres como hombres, es decir, no como compañeros trabajadores o empresarios, sino como parejas, como hijos, o padres o hermanos; y significa reconocer que esas relaciones de opresión no pueden ser explicadas en términos de capitalismo sino en los términos feministas de que existe un sistema específico de dominación masculina: el patriarcado. Centrar el problema sería entender que el patriarcado no es una actitud (como el sexismo) ni una realidad ideológica que opera en la superestructura, sino una estructura de relaciones sociales de dominación que tiene su «base material» su «modo de producción», su historia, sus variaciones y sus complicidades con el otro sistema que define hoy las relaciones sociales entre las clases: el capitalismo.

La conclusión de Hartmann que aceptan las feministas socialistas de la Nueva Izquierda es que Patriarcado y Capitalismo son dos sistemas que rigen nuestra sociedad actual y que ésta no puede ser entendida si no se unen los elementos que aporta el marxismo para entender la dinámica del capital, con aquellos propios del feminismo, interesado en analizar las relaciones de poder entre los sexos. Se trata de remediar esta «ceguera al sexo» del marxismo iluminándola con las armas del análisis feminista (radical); o de someter el factor sexo, central en el feminismo radical, al análisis marxista, a su historización y a su

«materialización».

Las socialistas aceptan, de entrada, que Patriarcado y Capitalismo son dos sistemas autónomos, analíticamente discernibles y distintos en su desarrollo (un Estado puede convertirse en socialista y seguir siendo patriarcal como habían tenido ocasión de comprobar); lo que se discute es cómo ambos sistemas se relacionan entre sí, qué grado de cohesión tienen y en qué medida se apoyan o se refuerzan o permanecen independientes, cada uno fiel a su propia dinámica. Diversas autoras aportarán soluciones diferentes pero todas estarán de acuerdo en que para analizar las relaciones sociales del mundo contemporáneo habría que referirse al capitalismo y al patriarcado (así como en los años 90 hablarán de globalización— como la nueva forma del capitalismo— y patriarcado y más tarde, de las relaciones de poder patriarcal en el cyberespacio9).

Las teorías del Doble Sistema Doble o del Sistema Dual (Dual System) como lo bautizó Iris Young en un artículo de 198010, parecían las más adecuadas, entonces, para explicar la situación de las mujeres.

4. TEORÍAS DEL SISTEMA DUAL. DIFERENCIAS Y CONEXIONES ENTRE LOS DOS SISTEMAS

Las primeras formulaciones del «Dual System», si bien no reconocido como tal,pueden rastrearse en la obra de Juliet Mitchell Woman's State (1971). La condición de la mujer —afirma, allí Mitchell— «no puede ser derivada de la economía (Engels) ni identificada simbólicamente con la sociedad (joven Marx). Más bien ha de contemplarse como una estructura específica que resulta de la unión de diversos elementos». Ahora bien, esta estructura específica que da cuenta de la particular opresión de la mujer —sigue Mitchell—, no es algo fijo en una suerte de universal ahistórico: la variación en las condiciones de la mujer a lo largo de la historia será el resultado de la diferente combinación de diversos elementos. (Mitchell, 1971, 100).Los elementos que inciden en la situación de opresión de la mujer, se resumen, para Mitchell, en dos: Producción y Familia. Por un lado, a través de la «producción» la mujer sigue la suerte de todo explotado, siendo obligada a realizar «trabajos de mujeres» en la división primaria del trabajo por sexos y, por otro lado, la adscripción de la mujer a la

esfera privada de la familia hace de la maternidad una servidumbre convirtiéndola en labor reproductora donde el propio hijo es contemplado como un producto más. En la esfera de la familia no sólo se oprime a la mujer en sus labores de socialización de los niños (clave para reafirmar la función materna como su único destino) sino también a través de una sexualidad que la objetualiza.

Según Mitchell, la particular opresión de la mujer sólo puede explicarse desde una teoría que, como la anterior, sea lo suficientemente amplia para dar cuenta del hecho universal de la opresión femenina y, al mismo tiempo, lo suficientemente específica para no perder las peculiaridades históricas que esta opresión de la mujer ha revestido a lo largo de los tiempos. Así por un lado, toma las categorías marxistas de la explotación y la plusvalía para explicar cómo el elemento «producción» incide en la mujer a través de la división del trabajo por sexos; y por otro, hace un análisis sociológico y psicológico de la familia que da cuenta de la peculiar opresión que la mujer sufre como madre, como objeto sexual y como aya de los niños.

En su teoría del Doble Sistema, Mitchell da al sistema «capitalista» una realidad material al centrarlo en las relaciones económicas; pero al patriarcado confiere una realidad ideológica en cuanto que, según ella, opera principalmente en el ámbito psicológico, siendo el responsable de la formación del «género»: el niño y la niña aprenden a ser «hombre» y «mujer» respectivamente, a través de un ideal de masculinidad o feminidad que dicta y preserva el patriarcado aunque estos ideales no se correspondan a la realidad socioeconómica del momento.

Para Heidi Hartmann el patriarcado no es, en modo alguno, ideológico, ni es una actitud sino que tiene el mismo peso de realidad material que el capitalismo: se puede reconocer en las relaciones que los hombres mantienen con las mujeres dentro del sistema capitalista como otro sistema distinto cuyos elementos esenciales hoy serían «el matrimonio heterosexual (y la consiguiente homofobia), la dependencia económica de las mujeres (...) el Estado y numerosas instituciones basadas en relaciones entre varones —clubs, deportes, sindicatos, profesiones, universidades, corporaciones y ejércitos—» (Hartmann, 1981, 18). Hay que reconocer —sigue Hartmann— que la subordinación de las mujeres y la jeraquía e interdependencia entre los varones son necesarias por igual, para el funcionamiento de nuestra sociedad de hoy y que estas relaciones entre hombres y mujeres, no son casos aislados o asuntos privados de pareja, sino que son relaciones sistémicas.

Para Hartmann, capitalismo y patriarcado como sistemas diferentes, no comparten, necesariamente los mismos intereses como se echa de ver en el caso del trabajo de las mujeres: la gran mayoría de los hombres quisieran tener a una (su) mujer trabajando en casa mientras los capitalistas desearían que la mayoría de las mujeres (no las suyas) trabajaran fuera también. Pero si se acepta la dinámica histórica de ambos sistemas, piensa Hartmann, hoy y desde la industrialización del trabajo, puede decirse que patriarcado y capitalismo mantienen una estrecha relación de adaptación y de acomodación mutua lo que puede ilustrarse con el caso del «salario familiar» que pactan en su momento sindicatos y patronal (varones) para rebajar el sueldo de las mujeres. En este caso, está claro el pacto interclasista que promueven trabajadores y empresarios en el mismo interés patriarcal de dejar fuera a la mujer trabajadora, por un lado como competencia en tanto que mano de obra más barata, y por otro, como amas de casa —sus mujeres al fin— que tendrían, con su otra jornada, menos tiempo para servirles en lo doméstico (Hartmann, 1981, 20).

En el siglo XX, concluye Hartmann, patriarcado y capitalismo se apoyan y se refuerzan. «El patriarcado, estableciendo y legitimando la jerarquía entre los varones (por el procedimiento de permitir a los varones de cualquier grupo, controlar al menos, algunas de las mujeres), refuerza el control capitalista; y a su vez, los valores capitalistas, delimitan la definición de lo que es bueno para el patriarcado» (Hartmann, 1981, 27).

Zillah Eisenstein ve en la política del actual Estado norteamericano la encarnación de la teoría del Doble Sistema: Capitalismo y Patriarcado serían los elementos que definen la dinámica de actuación de los EEUU. «Ello significa —aclara la citada autora— que la política social (de este país) está conscientemente dirigida, tanto a mantener un sistema social jerárquico en el cual el hombre siempre domina, cuanto a continuar una estructura económica clasista»11.

La caracterización de los EEUU como un Estado capitalista (o neocapitalista), en el sentido usual del término, no ofrece mayores dudas, pero lo que puede no quedar tan claro es la tesis que mantiene Eisenstein en casi todas sus obras de que el norteamericano es un Estado fundamentalmente patriarcal. A simple vista podría pensarse que el estado liberal norteamericano ha funcionado de una forma notable en los últimos tiempos como mediador de los derechos formales de la mujer. Pues bien, según Z. Eisenstein un análisis que no tenga en cuenta el componente patriarcal del Estado norteamericano no desvelará sus auténticos intereses ni aclarará el por qué de la tan cacareada «crisis del liberalismo» que

acusa la «Nueva Derecha» («New Right»).

A partir de su brillante análisis de la «crisis del liberalismo» —tal y como la concibe la Nueva Derecha— Zillah Eisenstein encuentra el punto de conexión en el que confluyen los intereses del Estado con el Capitalismo y el Patriarcado. La Nueva Derecha norteamericana representa una coalición (no siempre en buen entendimiento) entre partidos políticos conservadores, sectas religiosas fundamentalistas (que incorporan a sus métodos de evangelización la últimas técnicas de los mass media y son llamadas por eso la «Iglesia Electrónica»), sectores de problación como la «Moral Mayority» y movimientos antifeministas como la organización «Pro-Life».

La llamada New Right, preocupada tanto por la ola de pornografía y erotismo que nos invade como por el aumento de los impuestos que no corre parejo con el aumento del bienestar (individual), habla de una «crisis del estado liberal» que ya no puede hacer frente, en su opinión, a las demandas sociales, crisis que atribuye a los «abusos de la democracia» en cuanto que el sistema de Seguridad Social («Welfare») ha ampliado demasiado sus cometidos, apropiándose de funciones que sólo competen a la familia (como son las de salud, bienestar y educación).

La crítica del liberalismo que hace la New Right —observa certeramente Zillah Eisenstein— se centra en atribuir esta crisis a las relaciones equivocadas que mantiene el Estado con la familia. El estado de Bienestar («Welfare State») institucionalizado por el liberalismo es el responsable, como proclama G. Gilder —uno de los teóricos economistas más sonados de la New Right— del debilitamiento de la familia (como institución tradicional en su forma nuclear y patriarcal) pues al primar a la mujer cabeza de familia o al proteger a la madre soltera, deteriora el papel del padre como proveedor. En la cultura del Welfare State —dice Gilder— el dinero no es algo ganado por el hombre sino un derecho que el Estado confiere a la mujer12.

De manera que —concluye Eisenstein — una disyunción en la familia crea, según la Nueva Derecha, una disyunción en la Economía, ya que el hombre sólo produce cuando se siente conectado con los deberes familiares y el hecho de que la mujer se independice con un sueldo propio, o goce de los beneficios de la Seguridad Social, desanima al padre de sus obligaciones de proveedor y trabajador.

La solución a la crisis del Estado de Bienestar que propone Gilder, de acuerdo al espíritu de la New Right, no puede ser otra que la de «fortalecer el papel del hombre en las familias pobres» y mantenerlo en las familias de clase media y alta como «primera prioridad en cualquier programa serio contra la pobreza». (Eisenstein, 1982, 87).

La conexión entre Capitalismo y Patriarcado la descubre Eisenstein en los análisis y las propuestas de los teóricos de la Nueva Derecha quienes están convencidos de que la anarquía familiar es la causa tanto de la «crisis del liberalismo» como del aumento de la pobreza. Teóricos como Gilder proponen restaurar el poder del padre, fortalecer el patriarcado como el camino más fácil para alcanzar una «economía productiva» que no necesita del Estado de Bienestar por cuanto la madre se dedicará a sus labores sin hacer dejación de ellas al Estado. Si la mujer, en efecto, se retira del mercado del trabajo (a lo que puede contribuir el que se rebajen los impuestos), habrá más trabajos para los hombres y se ahorrarán las prestaciones de la Seguridad Social, evitándose la disolución familiar ya que la mujer, sin la independencia que le da un sueldo, no podrá servirse por si misma. Aquí, los dos sistemas, Capitalismo y Patriarcado se refuerzan el uno al otro bajo la política de la Nueva Derecha norteamericana, hasta el punto de poder hablarse hoy en los EEUU de un Estado capitalista-patriarcal, concluye Eisenstein.

Algunos de los ensayos en el volumen citado Women and Revolution se inclinan, sin embargo, por disolver el dualismo en un solo sistema con elementos de ambos. Iris Young, en particular, había expresado en un artículo de Socialist Review (1980) su disconformidad con el Sistema Dual, que a su parecer, a pesar de ser doble se quedaba corto porque la citada dualidad no es ni necesaria ni suficiente.

No es suficiente, dice Young, porque el principal problema con el que van a tropezar las teóricas del Doble Sistema va a ser el que, situando las opresión de la mujer en un lugar primario, la familia, no van a poder explicar el carácter de otras opresiones femeninas que se dan fuera de los ámbitos familiares domésticos como son el uso que de la mujer se hace como símbolo sexual o el acoso sexual a la mujer en el trabajo y otras formas de sexismo de las que no pueden dar cuenta las teorías de las relaciones de producción (o re-producción). No es suficiente porque no va lo suficientemente lejos en su explicación de la opresión de la mujer. El Doble Sistema —dice— no hace más que complementar la doctrina marxista tradicional de las relaciones de producción, aceptando

tácitamente la tradicional postura marxista de que «la cuestión de la mujer» es subsidiaria respecto a la central cuestión de la teoría de la sociedad13.

Y el Sistema dual no es necesario porque lo que hay que hacer —afirma decidida — es enfrentarse directamente con el fallo del marxismo que no es solamente una teoría inadecuada de la opresión de la mujer, sino una teoría inadecuada de las relaciones sociales (Young, 1980, 180). Y así recomienda: «lo que necesitamos no es una síntesis de feminismo con el marxismo tradicional sino un feminismo materialista histórico más profundo que tenga en cuenta las relaciones sociales de una formación histórica particular como un sistema en el cual la diferenciación genérica sea el atributo clave» (Young, 1980, 181)

Su propuesta es, en fin, una teoría unificada a la que llama «feminismo materialista histórico» donde las jerarquías de género, los status genéricos, los cambios en las relaciones de género y las ideologías acerca de los géneros van a tenerse en cuenta como aspectos centrales de cualquier formación social. (Young, 1980, 184).

Pero este «feminismo materialista histórico» que defiende Young, no va a ser meramente una teoría de la opresión de la mujer sino que nace con la pretensión de ser una teoría de la totalidad de las relaciones sociales que toma las características de género como un atributo clave de esas relaciones. El intento de Young es, al fin, el de elaborar una teoría unificada a partir del Doble Sistema, que no sólo dé cuenta de la particular opresión de la mujer, sino que, precisamente por incluir a la mujer, dé cuenta de toda relación de opresión. Es el sueño de una teoría cuasi total de las relaciones sociales, que por un lado, remedie la práctica de las militantes socialistas, condenadas como decía B. Erenhreich «a asistir dos veces al mismo mitin» y,por otro lado, ofrezca el suficiente poder explicativo sobre la situación de las mujeres con el mayor grado de consistencia y simplicidad posibles.

En su artículo de contestación a Hartmann en la misma obra colectiva Womend and Revolution, Young insiste en la imposibilidad práctica de separar la lucha contra el capital de la lucha feminista contra el patriarcado (Young, 1981, 63) ya que al capitalismo le es esencial la marginalización del trabajo de las mujeres (Young, 1981, 61); a ello se le añade la dificultad teórica de aislar las relaciones específicas del patriarcado, más allá de las relaciones de producción en la esfera privada. El feminismo, concluye Young, puede explicar desde instancias de género, por qué se da una jerarquía de lo masculino y lo femenino (construída

culturalmente) pero no puede explicar cómo los hombres en una particular sociedad ocupan una posición de superioridad, si no se tiene en cuenta que hay una organización económico— social que les ha dado, previamente, un acceso y un control sobre los recursos que ellas no tienen (Young, 1980, 176).

Inasequible a las críticas que proponían un sistema unificado que determinara tanto el género como las relaciones económicas Heidi Hartmann siguió postulando la conveniencia de un doble sistema «para entender nuestra sociedad y las duales (y de hecho, múltiples) motivaciones de los distintos grupos y sus alianzas, pero también para entender la persistencia del patriarcado en las sociedades socialistas» (Hartmann, 1981, 364).

Las feministas socialistas tendrían, pues, ante ellas una doble batalla; la lucha contra el Capital y la lucha contra el Patriarcado. Para la primera, conocen sus reglas y sus estrategias. Se trata ahora de definir la segunda, su dinámica y sus puntos de conexión con la primera, desde los parámetros marxistas.

Hartmann entendió, entonces, que la prioridad estaba en hacer algunas revisiones en la teoría marxista en orden a que pudiera dar cuenta de las relaciones de sexo y de explicar lo específico del sistema patriarcal, en particular en lo que a su «base material» se refiere.

5. EL SISTEMA PATRIARCADO. LA AMPLIACIÓN

Y REDEFINICIÓN DE LAS CATEGORÍAS MARXISTAS

La definición que Hartmann propone para el Patriarcado insiste en la realidad material del mismo (no ideológica) y en su carácter de pacto interclasista entre los varones:

Patriarcado es un conjunto de relaciones sociales entre los hombres, que tiene una base material, y que a través de jerarquías, establece o crea interdependencia y solidaridad entre los hombres lo que les permite dominar a las mujeres. Aunque el patriarcado jerárquico y los hombres de clases diferentes (...) ocupan

lugares diferentes en el patriarcado, todos ellos están, sin embargo, unidos por su relación compartida de dominación sobre las mujeres.

(Hartmann, 1981, 14)

La importancia concedida en la definición del patriarcado, a ese segundo párrafo donde habla del pacto entre varones para dominar a las mujeres, preludia la «cuestión masculina» dentro del feminismo socialista: ¿qué papel tendrían ellos en la revolución antipatriarcal? ¿podrían las socialistas contar aquí con sus compañeros? ¿estarían ellos dispuestos a romper este pacto de fratría de siempre? ¿cómo, si sus intereses, como grupo genérico, están en conflicto y habrían de perder sus privilegios como varones? No está claro, para Hartmann, desde la experiencia y desde la teoría, el que el socialismo abarque una misma lucha para ellos que para ellas. Lo que le queda claro es que un verdadero ideal socialista que incorporara el feminismo, requeriría el que los varones renunciaran a sus privilegios. Por eso Hartmann no se recata al avisar, en la fórmula clásicamente marxista, que los hombres socialistas «tienen mucho más que perder además de sus cadenas» (Hartmann, 1981, 33).

Los hombres en el patriarcado mantienen su poder, dice Hartmann, controlando el acceso de las mujeres a los recursos, controlando su fuerza de trabajo en lo doméstico y restringiendo su sexualidad. Con ello sacan un provecho en términos de servicios personales que les dispensan a ellos de realizar muchas tareas desagradables, dentro y fuera de casa (como limpiar los baños o servir los cafés en las oficinas), o bien en términos de servicios sexuales. En el patriarcado, en fin, se trata de una apropiación por parte de los hombres de algo que tienen las mujeres o que hacen las mujeres, lo que las sitúa a ellas en unas relaciones de dominación, en un «modo de producción» opresor e injusto.

El punto de arranque de toda teoría feminista socialista está en la categoría marxista del «modo de producción» (o la organización social,que determina las relaciones que se establecen bajo las cuales un colectivo vive y trabaja) para aplicarlas al caso de las mujeres en sus labores de (re-)producción.

El concepto producción en Marx puede referirse tanto a las creación de materiales de consumo (bienes y alimentos) —y más concretamente a la

producción de objetos que se compran y se venden (mercancías)—, cuanto a las actividades necesarias para la pervivencia de la especie. Pronto se echa de ver que el paradigma de la producción que implica una relación de sujeto que transforma o conforma o hace un objeto dado, no puede aplicarse a actividades que tradicionalmente han definido a la mujer y que la sitúan en una relación de opresión como es la crianza de los hijos y el cuidado de la familia. En efecto,parece que no podría hablarse de «produccción de hijos» o de personas en el mismo sentido que «producción de mercancías». Las propias socialistas se dieron cuenta del mal efecto que surtía entre sus oyentes el que hablaran de «doble fardo» para referirse a la doble jornada de las trabajadoras, calificando a los hijos con las mismas características de pesadez y alienación que el trabajo asalariado que desarrollaban (W. Lutrell, 1984, 46).

Las socialistas se vieron en la necesidad de elaborar categorías —desde los marcos marxistas— que pudieran explicar la complejidad del trabajo de las mujeres y las características de su particular opresión. Así, por un lado, reelaboran el concepto de producción— reproducción y el de trabajo; y, por otro, en otros casos y autoras, amplían la realidad de la base material y las áreas de explotación más allá de los planteamientos económicos.

Al igual que se había hecho para el «modo de producción» capitalista, se veía necesario el desvelar las estructuras y dinámicas de un modo de (re-)producción patriarcal que contestara, en primer lugar a las preguntas de qué «producen» las mujeres, qué clase de trabajo realizan qua mujeres, en el marco de qué clase de relaciones que las mantienen oprimidas y, acaso, explotadas y, en último término, quién saca beneficios de esta situación.

Tradicionalmente se había aceptado que la producción específica de las mujeres se daba en el ámbito doméstico y se refería a las labores caseras y a la reproducción de la especie con la cría de los hijos. El contenido de la «reproducción» se fue ampliando, desde bases marxistas, hasta incluir la (re)producción de las actitudes y la producción de «personas» sexuadas: hombre y mujeres, posicionados de forma jerárquica. Poco a poco se fue abandonando el contenido de la «producción doméstica» que apuntaba a los trabajos más evidentemente materiales que realizaba el ama de casa (lavar, cocinar, cuidar niños, etc.) para centrarse en los contenidos de una producción afectiva como el lugar más característico donde se dan las relaciones de desigualdad y opresión femeninas.

Ann Ferguson, una activista socialista en la comunidad lesbiana, popularizó el concepto que había acuñado en el artículo conjunto con Nancy Folbre para Woman and Revolution: la «producción sexo-afectiva»[14]. La producción afectiva ampliaba el concepto de «producción» hacia bienes no tangibles pero tan necesarios como el alimento y la casa, a saber los referidos a los afectos, cuidados y satisfacción sexual que las mujeres proveían como su trabajo específico (Ferguson y Folbre, 1981, 318). La mujer en la sociedad patriarcal, dicen las autoras, ha sido definida, ante todo, como nutriente («nurturer»), lo que significa que ha de estar siempre dispuesta para ofrecer cuidados, soporte emocional y/o satisfacción sexual a los suyos. El modelo primario de esta disponibilidad emocional sería la madre, siempre atenta a las necesidades del hijo. La maternidad como institución a partir del concepto de lo femenino-nutriente, ha sido siempre —según las autoras— un importante mecanismo para el mantenimiento del patriarcado (Ferguson y Folbre, 1981, 319).

Reconociendo su deuda radical con Firestone[15] y, a partir de los planteamientos posteriores de Ferguson, Sandra Lee Bartky recoge el tema de la producción emocional o sexual-afectiva para centrarse en los efectos alienantes que supone este trabajo en las mujeres y en la carga de «explotación» que conlleva[16].

Sandra Lee resume las labores de soporte emocional en lo que ella llama la cura de heridas y el alimento del ego en un artículo del mismo nombre de 1990. Estas metáforas psicológicas aluden a otra clásica literaria, la del «descanso del guerrero» que imagina a las mujeres, en lo privado, ofreciendo a sus hombres el apoyo que necesitan después de enfrentarse a un mundo hostil. Allí estará la mujer para curar las heridas —si no las físicas, las psicológicas— en el narcisismo de ellos, dándoles comprensión, ternura, apoyo, ánimo y autoestima.

Pero el caso es que ellas no obtienen reciprocidad en este tipo de relaciones. Ellas, las nutrientes, no cuentan con otra figura establecida que funciones de «reposo» o cure sus heridas o alimente su ego. El intercambio en estas relaciones emocionales es igual a un juego de suma cero: lo que uno gana la otra lo pierde (Lee, 1990, 105). Y así, contrariamente a los principios educativos (patriarcales) para las niñas, donde se les enseña que el dar enriquece, este «darse», aprendiendo a encontrar su satisfacción en la de los otros, empobrece a las mujeres debilitando su ego y haciéndolas más aptas para la sumisión que para el mando.

Sandra Lee abre su artículo «Feeding Egos» con una referencia a la cultura

popular de los «bets sellers» de autoayuda que se han centrado, últimamente, en torno a la «crisis amorosa» entre las parejas (heterosexuales). En su breve análisis de una de las publicaciones más conocidas Smart Women, Foolish Choices (1985) (Versión castellana Bellas,inteligentes... y solas [1989]), concluye que los autores —psicólogos varones— reconocen que todos los hombres, en sus relaciones sentimentales, dan mucho menos que lo que reciben (en términos de soporte emocional) y que éste desequilibrio es fuente de la frustación de tantas mujeres que llenan las consultas de psicólogos. Dado que estos manuales de autoayuda van dirigidos a ellas, allí se les va a enseñar cómo arreglárselas a partir de este hecho —pues «con estos bueyes hay que arar», como se diría en castizo—, y así, lo más realista sería el que las mujeres rebajaran sus expectativas amorosas al respecto y no pusieran tanta carne en el asador.

En efecto, en orden a resolver la «crisis amorosa» por la que tantas féminas inteligentes tienen relaciones decepcionantes y frustantes, los autores de Smart Women.., creen que las mujeres han de entender —y aceptar — que los hombres no quieren hembras sexualmente agresivas, ni feministas airadas, personajes que les asustan sobremanera (Bellas... 1989, 73, 78) Lo sexy, lo que a los varones resulta atractivo son las características femeninas de atención, calidez y sensibilidad y el que a las mujeres no se les note esa «sed emocional» que les pondría a ellos en la incómoda exigencia de responder con las mismas atenciones. (Bellas... 59). Para Sandra Lee, aquí se está hablando de una relación de explotación como había sostenido anteriormente Ferguson17 ya que los varones se apropian de un trabajo que realizan las mujeres, quedando ellas empobrecidas, frustradas y alienadas en su ego.

Cuatro tipos de bienes, había señalado Ferguson como los producidos en este sistema de producción emocional: intendencia doméstica, crianza de los niños, cuidados (niños, mayores y marido) y disponibilidad sexual. Las «labores femeninas» se van así perfilando como labores de cuidado que funcionarían como la condición de posibilidad de las labores de pura intendencia, en la medida en que éstas responden a la definición y aceptación de la mujer como «nutriente», desde su primer modelo: la madre (que, por definición, está siempre disponible).

La base material del patriarcado habría que buscarla, entonces, no tanto en la apropiación por parte de los hombres de la fuerza y el producto del trabajo doméstico de las mujeres, cuanto en la apropiación de unas capacidades

emocionales, vitales en el desarrollo de cualquier ser humano, que ellas dan en unas relaciones desigualitarias e injustas. Pero el terreno de lo psicológico y emocional parecía, en principio, muy poco «material» para asentar tales bases materiales.

6. EN BUSCA DE LA BASE MATERIAL DEL PATRIARCADO

En su teoría del Sistema Dual Heidi Hartmann había sostenido que el patriarcado no era un modo ideológico sino que se sustentaba en una base material, producto de relaciones entre los hombres y las mujeres. Desde la ortodoxia marxista, estas relaciones habían de ser «económicas» para tener el estatuto de «materiales». Hartmann, en efecto declara:

> La base material en la que descansa el patriarcado, reside fundamentalmente, en el control de los hombres sobre la fuerza de trabajo de las mujeres. Los hombres mantienen este control, excluyendo a las mujeres del acceso a recursos esenciales (...) y restringiendo la sexualidad de las mujeres (...) ambas cosas, en orden a que les ofrezcan diversos servicios personales y sexuales y para que críen a los niños
>
> (Hartmann, 1981, 15)

A otra socialista, Barbara Ehrenreich,le llama la atención la importancia que se sigue dando al trabajo doméstico como base material del patriarcado en una sociedad, como la americana de hoy, donde las comidas preparadas, las lavanderías automáticas y otras conveniencias, hacen posible que el hombre pueda prescindir de tales servicios18.

La crítica de Ehrenreich a esta base material, incide frontalmente en las teorías del Sistema Dual puesto que si fuera cierto que el patriarcado fortalece al

capitalismo y que el trabajo doméstico es esencial al patriarcado —argumenta— no se puede entender cómo el capital no se ve hoy seriamente debilitado en estas sociedades en las que las mujeres hacen menos labores domésticas y donde los varones, interesados en otras formas de gastar su dinero, parece que han abdicado de su rol tradicional de marido que gana el pan (Ehrenreich, 1984, 53). Por otro lado, recalca la autora que el paradigma capitalismo + patriarcado, da la supremacía al capitalismo mientras despersonaliza a la mujer en la medida en que, al definirla desde la «reproducción» da por perdida su autonomía potencial como subjetividad humana, condenándola a repetir y repetir el mismo viejo sistema de dominación.

Es cierto que Hartmann, en el intento de no desencajar la opresión-explotación de las mujeres de las categorías económicas marxistas ortodoxas, insiste en las labores materiales que las mujeres realizan en lo doméstico y el beneficio que a ello reporta a los hombres. Pero también es cierto que en su definición del patriarcado, abre la puerta a otros elementos no tan materiales-económicos a la base del poder patriarcal.

Hartmann reconoce que junto a la producción económica se da una (re-) producción de personas, no sólo como especie sino en cuanto seres humanos sociales. Y la forma en la cual las personas se (re-) producen tiene que ver con un sistema de organización que no es puramente económico ni ideológico: el sistema de género que crea personas como «hombres» y «mujeres» (Hartmann, 1981, 16).

Hartmann toma del influyente artículo de Gayle Rubin «El tráfico de mujeres»19 el concepto de «sistema de sexogénero» como «una serie de disposiciones, de acuerdo a las cuales, una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el modo en que esas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas» (Rubin, 1975, 159).

Parafraseando a Marx, Rubin abre su artículo preguntándose «qué es una mujer» para contestarse «sencillamente, una hembra de la especie humana. Una mujer, es una mujer. Solamente se convierte en doméstica, esposa (...) o prostituta, a través de unas ciertas relaciones». Son las relaciones de dominación patriarcal lo que llegan a convertir a un ser humano mujer, en doméstica o en reproductora o en objeto sexual al servicio de ellos. Se trata del sistema de sexogénero, una construcción social que produce «lo masculino» y «lo femenino» por adscripción de una serie de características y expectativas en los planos práctico y simbólico y

que coloca a las mujeres por debajo de los hombres. Así, el «sexo» convertido en «género» es, en realidad, un principio organizador de la sociedad, la normativa que determina qué puede hacer una mujer y qué un varón; una metáfora, en fin, para ordenar todo tipo de objetos, características y fenómenos.

Rubin, quien trabaja desde la antropología, examina la construcción social de «la mujer» desde los sistemas de parentesco y el intercambio de mujeres que Lèvy Strauss colocara como principios constitutivos de la cultura. Si en los sistemas de parentesco descritos por Lèvy Strauss, el intercambio de mujeres es fundamental (por cuanto crea vínculos de sangre entre las dos partes), ello implica, argumenta Rubin, la previa objetualización de ellas como objetos de intercambio y la institución de la heterosexualidad como norma.

Hartmann utiliza el concepto de sexo-género de Rubin para explicar el modo de (re) producción de los seres humanos en el patriarcado. El sexo-género sería el responsable de la primaria división del trabajo y de la construcción de la sexualidad como heterosexualidad (Hartmann, 1981, 16).

Joan Scott señala la dificultad, empero, de las feministas marxistas norteamericanas para dar cabida a discusiones sobre ideología, cultura y psicología dentro del tema del género sin que éste logre un estatuto analítico propio porque las socialistas no pueden desprenderse del todo del marco marxista donde la «ideología del género» (como superestructura simbólica, psicológica, etc.) no puede dejar de reflejar las estructuras económicas y sociales.

Piensa Sandra Harding al respecto (y un tanto injustamente como hemos visto) que Hartmann se mantiene en la postura ortodoxa marxista de un «materialismo reduccionista y estrecho»20 asumiendo que las relaciones económicas de la esfera privada en la vida familiar, soportan, al fin, al patriarcado (y, en última instancia, al capital). Se pregunta, entonces, qué otras relaciones, además de las económicas, pueden constituir la base material del patriarcado. Y junto a la cuestión clave que se había planteado Hartmann respecto al trabajo de las mujeres («¿Quién se beneficia directamente del trabajo doméstico?») en orden a discriminar el patriarcado del capital, Harding, se plantea otra, a su juicio, igual de pertinente en el ámbito del trabajo (re) productivo femenino: «¿Cuál es la naturaleza real de lo (re) producido por las mujeres?» No son sólo medios de subsistencia, responde, ni siquiera la (re-) producción de la propia especie: lo producido en la esfera familiar, según la división por género, son personas que

experimentan el proceso de convertirse en personas sociales «con determinaciones psicológicas para reproducir el patriarcado y el capitalismo» (Harding, 1981, 145).

Harding quiere incorporar las investigaciones de Nancy Chodorow relativas a la reproducción del género en la función maternal («mothering»), función que, según Chodorow, es la instancia clave del patriarcado que relega a las mujeres a la esfera de lo doméstico. El que la mujer —además de parir— haga la función de madre no es un hecho natural sino cultural que necesita ser explicado para ambas autoras; y el que la madre sea quien transmite y reproduce el género, a través de diferentes actitudes en la cría del niño o de la niña que aprenderá a ser «mujer» como mamá, es la tesis general de Mothering21. Harding considera que el elemento psicológico es fundamental en la producción de personas y no puede separarse del género, que va troquelando «hombres» o «mujeres» según formas distintas de relación de los hijos con quien ejerza de madre (que siempre es una mujer).

El sistema de sexo-género, va a ser considerado, pues, en las feministas socialistas, el modo de producción patriarcal en el que se construyen las personas en sus relaciones más inmediatas: las de los hombres con las mujeres, donde las mujeres se sitúan en posición de inferioridad. Y en la construcción de las personas sociales, hombres y mujeres, la sexualidad juega un importante papel en la forma de la heterosexualidad como institución que permite el que ellas sean objetualizadas.

Katherine Mc Kinnon había señalado en 1982 la importancia de la sexualidad en la formación de seres sociales, hombres y mujeres en la medida en que una determinada concepción del sexo organiza, expresa y dirige el deseo hacia uno u otro tipo de relación.

Michel Foucault en su Historia de la Sexualidad (1976) había criticado el tradicional entendimiento del sexo como una fuerza inmediata, instintiva y natural para proponer una sexualidad construída en la sociedad y en la historia. Rubin en un artículo posterior a su clásico «The Traffic in Women», cambia la lectura crítica que allí había hecho de Lévy Strauus en torno a la sexualidad relacionada con los sistemas de parentesco, por la lectura de Foucault, centrada en las nuevas formas de sexualidad que se producen en las sociedades contemporáneas. Partiendo del supuesto de que Foucault niega o minimiza la realidad de la represión sexual, y convencida de que la sexualidad en las

sociedades occidentales está estructurada desde el poder en un sistema jerárquico, en «Thinking Sex» (1984) Rubin aisla del antiguo sistema sexo-género, un sistema de sexo que organiza y produce el deseo. Si el sistema de género tenía su origen en las estructuras de parentesco que marcan el partenaire permitido y el prohibido y es a través del partenaire por lo que la mujer alcanza su status, en el sistema de sexo lo pertinente no es el partenaire adecuado o inadecuado sino las formas de deseo permitidas y prohibidas. «Al igual que el género, el sexo es político. Está organizado en sistemas de poder que premia y promueve ciertos individuos y actividades mientras castiga y prohíbe otros»22. El matrimonio heterosexual monógamo estaría en la cúspide de este sistema de jerarquización y los llamados «trabajadores del sexo» (protitutas, travestís, modelos porno, etc.) ocuparían el status más bajo.

Rubin quiere distinguir entre las estructuras de género y las de sexo para dar cuenta de dos tipos de opresión diferentes y acusa al feminismo (se refiere al socialista) de carecer de herramientas teóricas para analizar la opresión sexual de la mujer por haber confundido, precisamente, estas dos estructuras.

El feminismo socialista tenía, en efecto, dificultades para admitir una dimensión puramente sexual en las relaciones hombre-mujer que no se explicase —o implicase— en el género, donde podrían reconocerse claramente los componentes materiales en la división del trabajo. Hablar en términos de «explotación» o «plusvalía» o «producción» en el terreno sexual, se veía un poco forzado desde presupuestos marxistas.

Desde la perspectiva socialista europea, Anna Jónasdóttir forzó el paso definitivo para tratar la sexualidad en estos términos: para ella, el sexo o la sexualidad —que implica prácticas de cuidado, amor y erotismo— es una capacidad fundamental en los seres humanos en el proceso de habilitarse como personas; y esta capacidad es alienable y explotable. Y es, precisamente, la apropiación de la sexualidad de las mujeres —enfatiza Jónasdóttir— lo que posibilita la autoridad y el poder masculino hoy23.

Anna Jónasdóttir cree que sus colegas americanas no han centrado históricamente el problema del patriarcado porque no pueden contestar a la pregunta de por qué hoy, en nuestras sociedades igualitarias, todavía persiste la desigualdad entre hombres y mujeres. En una sociedad de nuestro tipo, afirma «ni la dependencia económica de las mujeres respecto a los hombres ni la división sexual desigual del trabajo entre los sexos constituyen el eje central de

la habilidad demostrada por los hombres para continuar manteniendo y regenerando el dominio sobre las mujeres y sobre la sociedad en general» (Jónasdóttir, 1993, 50).

Para Jónasdóttir el patriarcado hoy se sostiene fundamentalmente por las relaciones sexuales libres (no por las forzadas o por la violencia sexual) que se establecen entre hombres y mujeres corrientes en las cuales, éstas son explotadas por aquellos en una sociedad donde las mujeres necesitan amar y ser amadas para habilitarse como personas —como mujeres del sexo femenino— mientras que ellos ya están habilitados como personas y no están forzados a conceder su capacidad de amor al otro sexo sino en las condiciones que quieran. La práctica del «amor» que es como Jónasdóttir llama al conjunto de estas relaciones cotidianas que se establecen entre los sexos —y que, a su juicio, han sido pasadas por alto por las feministas socialistas angloamericanas— no puede rubricarse como «trabajo» ni puede deducirse de los sistemas económico sociales. Fiel a los planteamientos del primer feminismo radical, como está expresado en Firestone (1971) y recordando a la última Rubin24, piensa que las prácticas del amor están organizadas en un sistema social específico: la sexualidad que es un campo de poder independiente de las determinaciones socio-económicas pero no por ello, menos real y material. Jónasdóttir cree firmemente que la organización de la sexualidad en nuestras sociedades en la que los hombres ejercen la autoridad que les da el «poder del amor» (explotando la necesidad que la mujer tiene de amar ser amada) es el vector de opresión más importante en las mujeres de hoy, desplazando el trabajo y las determinaciones económicas de su protagonismo inicial (Jónasdóttir, 1993, 50).

7. EL FEMINISMO SOCIALISTA Y EL SOCIALISMO HOY

Pocas feministas socialistas compartirían hoy el optimismo utópico y la vocación salvadora de aquellas primeras «feministas materialistas»; o el fervor revolucionario de una Sandra Harding quien termina su artículo en Women and Revolution proclamando que «las mujeres somos ahora el grupo revolucionario en la Historia» (Harding, 1981, 159).

La idea de una teoría feminista que, por el hecho de dar cuenta de las más

inmediatas, antiguas y pertinaces relaciones de dominación, funcionara como una teoría general del poder y sirviera de modelo para explicara cualquier relación de dominación, estuvo presente en muchas teóricas socialistas como Heidi Hartmann, Zillah Eisenstein, Gerda Lerner y la misma Harding. Las concepciones postmodernas han propiciado, sin embargo, los relatos parciales, la tendencia a explicaciones particulares en vectores específicos que se entrecruzan como el género, el sexo, la clase, la raza (incluso la edad o el aspecto físico) para dar cuenta de las diferentes situaciones de opresión.

Muchos de los ideales y proyectos de las feministas socialistas se han quedado en el camino pero siempre se podrían suscribir las palabras de Iris Young cuando afirmaba que las aportaciones del feminismo socialista han sido centrales no sólo para enriquecer la teoría feminista sino que han representado «el más profundo y vital desarrollo del marxismo contemporáneo» (Young, 1980, 169). Y ello no sólo porque el feminismo enriquece el análisis de las relaciones sociales, aportando la visión de género, sino porque ha hecho que cambien las mismas categorías de análisis: lo privado y lo público; lo material y lo económico; la producción y la reproducción.

El feminismo ha presentado descaradamente a debate, temas que el socialismo no quería enfrentar como ha sido la explotación en las relaciones personales, la política sexual y la organización del deseo femenino. Ha hablado sobre el derecho del ser humano mujer, no sólo a satisfacer sus necesidades físicas por medio de un acceso igualitario a los recursos, sino el derecho a otras necesidades tan vitales como las de ser amada, considerada y autorizada en la misma medida en que ellos lo son. Y ha llamado la atención sobre las formas en que se organiza el deseo y el sexo en el género donde la mujer es objetualizada y explotada.

El feminismo pensado desde el socialismo —aunque poco estudiado por los compañeros— ha entrado en el corpus teórico de muchos pensadores progresistas, así como en las propuestas políticas del socialismo desde las justas reivindicaciones de las mujeres. Poco a poco se va entendiendo que sin la dimensión feminista, no puede hablarse hoy de socialismo.

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Madrid, Anthropos, 1985.

BEBEL, August, La mujer y el socialismo, Barcelona, Akal, 1977.

CHODOROW, Nancy, The Reproduction of Mothering: Psichoanalysis and the Sociology of Gender (1979), Berkeley, CA.

EHRENREICH, Barbara, «Life Without a Father: Reconsidering Socialist Feminist Theory», Socialist Review, núm. 73, vol. 14, núm. l, 1984, págs. 48-57.

EISENSTEIN, Zillah, «The Sexual Politics of the New Right: Understanding the Crisis of Liberalism for the 1980's», en N. Keohane, M. Rosaldo y B. Gelpi (comps.), Feminist Theory: A Critique of ideology, Chicago, University of Chicago Press, 1982, págs. 88. y sigs.

ENGELS, Federico, «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado», en Marx, Engels. Obras Escogidas, Madrid, Akal, 1975.

HARTMANN, Heidi, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progresssive Union», en Lydia Sargent (comp.), Women and Revolution, South End Press, Boston, 1981.

HAYDEN, Dolores, The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighbourhood and Cities, Massachusetts, The MIT Press, 1981.

HARAWAY, Donna G., Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza, Valencia, Cátedra, Col. Feminismos, 1991.

JÓNASDÓTTIR, Anna G., El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?, Valencia, Cátedra, Femismos, 1993.

LAURETIS, Teresa de, Diferencias, Madrid, Horas y horas, 2000.

LEE BARTKY, Sandra, Feminity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression, Nueva York, Thinking Gender, Rotledge, 1990.

LUTTREL, Wendy, «Socialist Feminism Today: Beyond the Politics of Victimization», Socialist Review, núm. 73, vol. 14, 1984, pág. 43.

MACKINNON, Catherine, Hacia una teoría feminista del Estado, Valencia, Cátedra, Feminismos, 1989.

MITCHELL, Julliet, Woman’s State, Nueva York, Pantheon, 1974.

— Psicoanálisis y feminismo, Barcelona, Anagrama, 1976.

MOLINA, Cristina, Dialéctica Feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos, 1994.

PERKINS GILMAN, Charlotte, Women and Economics. The Economic Factor between Men and Women as a Factor in Social Evolution, Nueva York, Haper and Row, 1966 (ed. orig., 1898).

— Herland, Nueva York, Pantheon Books, 1979 (ed. orig., 1915).

ROWBOTHAN, Sheila, Women, Resistance and Rrevolution, Nueva York, Vintage Books, 1974.

RUBIN, Gayle, «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex», en Rayna Reiter (comp.), Toward and Anthropology of Women, Nueva York, Montly Review Press, 1975.

— «Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en Carol Vance (ed.), Pleasure and Danger, Nueva York, Routledge and Kegan, 1984.

SNITOW, A; STANSEL, C y THOMPSON, S. (comp.), Powers of Desire. The Politics of Sexuality, Nueva York, New Feminist Library, Montly Review Press, 1983.

YOUNG, Iris Marion, «Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory», Socialist Review, núm. 50-51, vol. 10, núm. 2-3, 1980, págs. 19 y sigs.

— «Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory», en Women and Revolution, Boston, South End Press, 1981.

SARGENT, Lydia (comp.), Women and Revolution, Boston, South End Press, 1981.

ZARETSKY, Eli, «Capitalism, the Family and Personal Life», Socialist Revolution, núm. 13-15, 1973.

1 «...Nuestras organizaciones han sido locales y de corta duración, pero no hemos reflexionado colectivamente sobre ello..y sobre el hecho de por qué hemos fallado en la construcción de una alianza nacional de la izquierda que hiciera de contrapeso a NOW ...» Meredith Tax, «Socialist Feminism Today: Learning How To Bake» Socialist Review, núm. 73, vol. 14, 1973, pág. 37.

2 Dice al respecto Wendy Lutrell: «...hemos sido incapaces de trabajar con éxito, con las similitudes y las diferencias entre mujeres de variadas procedencias educacionales y raciales» «Socialist Feminism Today: Beyond the Politics of Victimization» en Socialist Review, núm. 73, vol. 14, 1973, pág. 42.

3 Cfr. Dolores Hayden, The Grand Domestic Revolution: A History of the Feminist Designs for American Homes,Neighborhoods and Cities, Massachussets, MIT Press, 1981, pág. 1.

4 Cfr Ann Snitow en la «Introducción» de Powers of Desire (1983) obra colectiva comp. de ella misma y de C. Stansell y S. Thompson, Nueva York, Montly Review Press.

5 Lydia Sargent en el Prefacio de la obra colectiva Women and Revolution, Boston, South End Press, 1981, pág. XIII.

6 Ibíd.

7 Heidi Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Ttowards a more progressive Union (1981)», en Women and Revolution, ob. cit., pág. 1.

8 Eli Zaretski, «Capitalism, The Family and Personal Life», Socialist Revolution, núm 13-15, 1973.

9 Respecto a las relaciones del feminismo con la cybereconomía y la cultura del cyberespacio, veánse las referencias en Signs (vol. 28, primavera de 2003, pág. 978) a la obra de Zillah Eisenstein, Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy, 1999.

10 Cfr. Iris Young, «Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory», Socialist Review, núm. 50-51, vol. 10, 1980, págs. 169-188.

11 Cfr. Zillah Eisenstein, «The Sexual Politics of the New Rigth», en Nancy Keohane, B. Gelpi y Michelle Rosaldo (comp.), Feminist Theory: A Crique of Ideology, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pág. 88.

12 Cfr. George Gilder, Wealth and Poverty, Nueva York, Basic Books, 1981.

13 Cfr. Iris M. Young, «Socialist Feminism and the Limits of Dual Sistems Theory», en Socialist Review, núm. 50-51, 1980, pág. 176.

14 Cfr. «The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism», en Women and Revolution, ob. cit., 1981, págs. 313-338.

15 Quien había escrito: «(...) la cultura (del macho) era (y es) parasitaria, alimentándose de la fuerza emocional de las mujeres, sin reciprocidad alguna». The Dialectic of Sex, Londres, The Women's Press, 1979, pág. 122.

16 Cfr. Sandra Lee Bartky, «Feminity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression», Thinking Gender, Nueva York, Routledge, 1990.

17 Ann Ferguson, Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance, Londres, Pandora Press, 1989.

18 Barbara Ehrenreich, «Life Without a Father: Reconsidering Socialist Feminist Theory», Socialist Review, núm. 73, vol. 14, núm. l, 1984.

19 Cfr. Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the Political Enocomy of Sex», en Rayna Reiter (comp.), Toward and Anthropology of Women, Nueva York, Montly Review Press, 1975.

20 Cfr. Sandra Harding, «What is a Real Material Base of Patriarchy and Capital?», en Women and Revolution, ob. cit., págs. 136-163.

21 Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering: Psichoanalysis and the Sociology of Gender (1979), Berkeley, CA.

22 Gayle Rubin, «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en Carol Vance (ed.), Pleausure and Danger (1984), Nueva York, Routledge and Kegan, pág. 309.

23 Cfr. Anna Jónasdóttir, El poder del amor, Valencia, Cátedra, Feminismos, 1993.

24 Si bien Jónasdóttir se refiere a Firestone y a Rubin —y, constantemente a Hartmann como referente polémico—, no deja de extrañar la ausencia de citas de antecedentes tan claros como las teóricas del llamado «trabajo emocional», a quienes nos hemos referido.

6

TEORÍA DEL FEMINISMO RADICAL: POLÍTICA DE LA EXPLOTACIÓN SEXUAL

Kathleen Barry

(Traducción de Ramón del Castillo)

Ante la invitación a escribir sobre feminismo cultural, he de admitir primero que, en cierto sentido relevante, no estoy segura de lo que significa un término tan peculiar como ése. Aún más curiosa es la suposición de que yo sea una feminista de ese tipo. Hace cerca de una década, el término «feminismo cultural» fue introducido por las feministas socialistas para trivializar la política del feminismo radical que promovía una representación de la teoría feminista autónoma como una teoría política. Al relegar el feminismo autónomo al ámbito de la cultura, autoras socialistas y marxistas como Einsenstein, Jaggar y otras aplicaron sus análisis marxistas a la propia teoría política feminista y consiguieron reducir el feminismo radical a una perspectiva que refleja un estilo de vida, o sea, una perspectiva cultural. Por tanto, identificarme como una feminista cultural sería como aceptar esta conceptuación fabricada por el feminismo socialista.

«Feminismo cultural» no es un término que nos autoidentifique, ni a mí ni a las demás feministas radicales. Nosotras continuamos forjando teorías profundamente políticas sobre la opresión de las mujeres, teorías de política sexual, mientras que las socialistas y las marxistas se ocupan de pensar cómo relegarnos a esa categoría.

Sería provechoso examinar cómo, para muchas, «radical» llegó a significar «cultural», y lo que esto implica. Pero antes de presentar mi análisis de cómo tuvo lugar ese cambio en el lenguaje de aquéllas cuyo feminismo consiste en adscribir etiquetas a feministas, analizaré algunos de los de sarrollos teóricos actuales que reflejan mi trabajo como feminista radical. Parto, para ello, de un nuevo trabajo teórico que estoy escribiendo sobre The Female Condition. La teoría feminista radical es el producto de una comunidad de feministas y surge de la interacción de teoría y praxis.

Esto es, la teoría feminista, tal y como viene construyéndose en los últimos veinticinco años de feminismo radical en Estados Unidos, es un movimiento y un trabajo de una comunidad de pensadoras y activistas: estudiantes, teóricas, abogadas, gestoras; mujeres para las que el feminismo como teoría, no puede reducirse a un ejercicio académico o separado del feminismo como movimiento de lucha contra la dominación masculina: Robin Morgan, Kitty MacKinnon, Andrea Dworkin, Jan Raymond, Florence Rush y, en Francia, Christine Delphy. Si bien hay diferencias entre nuestras diversas perspectivas teóricas, hay una cosa en la que todas estamos de acuerdo: el poder colectivo e individual del

patriarcado, de los hombres que actúan individualmente gracias a los privilegios del patriarcado, es el fundamento de la subordinación de las mujeres, como clase, y de nuestras experiencias individuales de dominación. El poder patriarcal es nuestro objetivo y la lucha contra ese poder es, decididamente, una lucha política. Hace más de veinte años, Kate Millet denominó a esa política política sexual. Por lo tanto, el feminismo es tan global como universal, es el poder patriarcal. Buscamos las semejanzas entre mujeres en nuestras experiencias de poder patriarcal y en nuestras luchas para autodeterminarnos a través de clases sociales, fronteras nacionales, políticas de estado y diferencias culturales.

El poder del que estoy hablando, el poder de la dominación masculina, es el poder que hemos llegado a conocer, que han vuelto visible nuestros análisis, discursos y vidas a través de la concienciación. La conciencia política es lo que permite que las feministas radicales revelen y expongan el poder como lo que es, la base de la dominación de las mujeres. La conciencia del poder político de la dominación masculina constituye el motor del activismo y de la lucha feminista. Entonces, de forma necesaria, la conciencia política feminista surge en la praxis —en la interacción de teoría y acción—. Y la teoría feminista no puede discutirse sin hacer referencia a la acción.

Durante más de veinte de los veinticinco años de feminismo contemporáneo, hemos sido sometidas a una poderosa «reacción», tal y como la ha descrito Susan Faludi1. En los doce años de Reagan y Bush, vimos como los pocos logros obtenidos para las mujeres a comienzos de los años 60, como la acción afirmativa y el derecho al aborto desaparecían. Hemos visto emerger los Women's studies como un reto crítico al conocimiento tradicional, para luego acabar comprometiéndose con las demandas del pensamiento patriarcal que yo he denominado defeminism. Aunque hemos visto como los programas feministas para la crisis de violación y los abusos maritales a las esposas se han convertido en meras extensiones de las agencias de servicios sociales; aunque he observado y experimentado cómo, uno tras otro, los programas de estudios de la mujer se disociaban intencionadamente del feminismo y del movimiento de las mujeres, aun así, he comprobado que hay mujeres que se movilizan en torno a Dworkin y MacKinnon para proponer una nueva ley que tratará la pornografía como una forma de subordinación sexual de las mujeres, y que retomarán las campañas que yo he promovido en el nuevo Tratado de las Naciones Unidas para los nuevos derechos humanos, una Convención contra la Explotación Sexual. Por muy desolador que parezca el panorama, comparado con los puntos álgidos del activismo y de la concienciación de inicios de los años 70 en Estados

Unidos; por mucho que los media vengan proclamando desde 1972 la muerte de los movimientos de las mujeres, el movimiento de las mujeres en EEUU esta bastante vivo y comprometido en una praxis que, incluso más desesperadamente que antes, se implica con la teorización.

De modo insistente, a lo largo de los últimos veinticinco años he escuchado que nosotras, las feministas radicales, carecemos de una teoría. Las feministas socialistas admiten que, si bien enfocamos erróneamente nuestros intereses, tenemos algunas ideas. Pero, ¿teorías? No. Por otro lado, a las feministas igualitaristas o de la igualdad de derechos les inquietan más nuestras estrategias, los proyectos de las feministas radicales. No se preocupan tanto por la teoría. Saben que hay desigualdad y tienen la determinación de arreglarla, y por ello las aplaudo. Pero entre ambos campos, el de las feministas socialistas y el de las feministas de la igualdad de derechos, nosotras, las feministas radicales, a menudo tenemos la sensación de que nos quedamos hablando solas. Durante veinte años he oído decir a feministas marxistas que no contamos con una teoría; que, teóricamente, el patriarcado es un concepto demasiado amplio, que el feminismo radical sólo conduce a una reducción de las mujeres a víctimas. Pero yo he tenido la experiencia de un movimiento de mujeres en masivas campañas pro-derecho al aborto, en programas de crisis de violación, en los esfuerzos legislativos para presentar la pornografía como forma de subordinación sexual de las mujeres o, ahora, en una campaña internacional para los derechos humanos contra la explotación sexual, y todas estas acciones se han visto impulsadas por la teoría feminista radical. Sabemos que cuando teorizamos sobre la condición de la mujer nuestro trabajo da su toque de atención a mujeres que, gracias a él, se han vuelto activas.

1. TEORÍA ORIGINADORA VERSUS TEORÍA DERIVADA

Distingo aquí entre las categorías de feminismo impuestas a las feministas que han sido generadas por la izquierda (socialistas y marxistas) y que nos encierran en cajones con etiquetas como «liberales», feministas culturales o feministas socialistas con flecos deconstruccionistas o posmodernidad. También distingo a las feministas americanas como radicales, igualitaristas y académicas. En esta última categoría incluyo a todas aquellas feministas que: 1) derivan la teoría

feminista de teorías masculinas —Freud, Marx, Lacan, Derrida, bla, bla, bla...— y 2) aquellas feministas cuvo feminismo es académico en sentido estricto y, por tanto, se halla desvinculado de la praxis del movimiento de las mujeres. Adviértase que no hay ninguna categoría de feminista «liberal». Como el liberalismo es la ideología económica, política y cultural hegemónica en Estados Unidos (la ideología del capitalismo y las relaciones de poder y de clase capitalistas), este término identifica los fundamentos de un poder económico en el que las mujeres norteamericanas están ganando dos tercios del salario de los hombres norteamericanos, en el que la clase pobre está integrada exclusivamente por mujeres y niños. Las mujeres son los objetos del poder liberal y a él se subordinan, y aquéllas que han accedido a privilegios «liberales» o burgueses lo han hecho, la mayoría de las veces, a través de hombres liberales, sus maridos, o a través de su familia. Por lo tanto, identificar a algunas feministas como liberales es poner una etiqueta inapropiada para las mujeres y pasar por alto el asunto importante, a saber: que el patriarcado, la dominación masculina, niega a las mujeres las conquistas y privilegios del poder económico liberal. De hecho, el sentido derogatorio con el que se aplica «liberal» a mujeres feministas cuyo trabajo incide en la igualdad de derechos por oposición al cambio revolucionario implica que esas mujeres son, en ciertos aspectos, enemigas guiadas por la falsa conciencia. Más aún, es imposible que ninguna de nosotras viva en una sociedad dirigida, como la de Estados Unidos, por una ideología liberal sin que ello influya en nuestro pensamiento y en nuestro trabajo.

Para las marxistas, incluso para las radicales, asumir que se hallan al margen del liberalismo es sugerir que tienen el poder y la capacidad para trascender la fuerza económica más poderosa del mundo actual. Supongo que esto se debe a la arrogancia con que etiquetan a otras feministas para, así, fortalecer las teorías derivadas del ámbito masculino.

Las diferencias entre feministas radicales e igualitaristas son diferencias de prioridades, énfasis y grados. No conozco en Estados Unidos a ninguna feminista radical que ya no apoye las campañas a favor de los derechos al aborto, las enmiendas a la Constitución sobre igualdad de derechos, la equiparación con vistas a la igualdad salarial. Pero avanzaríamos antes y más si esto se llevase a cabo de otra manera. De hecho, el rasgo distintivo entre las feministas radicales y las igualitaristas es la negativa de estas últimas a comprender la sexualidad como una condición de la explotación. Yo atribuyo esto a los efectos de la propia colonización sexual. Sin embargo, las feministas radicales han luchado durante veinticinco años contra las dimensiones más

privatizadas de la opresión de las mujeres: la medicalización de los cuerpos de las mujeres y la explotación sexual. Pero, especialmente en lo que respecta a la exposición de lo privado, las feministas igualitaristas podrían echarse atrás, resistirse e, incluso, en ocasiones luchar contra nosotras.

El feminismo radical es teoría, la teoría de la praxis. Es la teorización que apunta directamente al corazón o a la raíz de las condiciones de dominación que soportan las mujeres en las sociedades patriarcales. Es una teoría que debe crear categorías, renombrar los tipos de explotación y dominación y que se ve forzada a encontrar nombres para tipos de explotación que han sido asumidos como naturales para la condición femenina y, por tanto, aproblemáticos para la sociedad patriarcal. Esta teoría o teorización no es ahora, y nunca lo será, una teoría completa, pues la dominación continúa y continúa cambiando, y nosotras seguimos descubriendo dimensiones de esa dominación de las que antes no éramos conscientes. Por consiguiente, la teoría feminista radical no puede ser algo fijo y acabado.

Estoy diferenciando la teoría del feminismo radical de otras aproximaciones teóricas a la condición femenina, e identifico la teoría feminista radical como aquella que se origina en, y se dirige a, la raíz de la condición de las mujeres. Esta teoría no se retrotrae ni se construye sobre la base de las llamadas teorías de los «grandes hombres»: Marx, Freud, Lacan, ni tampoco de las de cualquiera de las grandes mujeres, siempre menos importantes, que siguieron a grandes hombres. La teoría feminista radical se ocupa de las condiciones de dominación que son diferentes de cualquier otro tipo de dominación y, por lo tanto, requiere su propia teoría originadora. No se puede derivar de teorías construidas de tal modo que no revelen las condiciones de la dominación patriarcal.

Más aún, diferencio conciencia de ideología. La ideología es normalmente el término preferido para describir la plataforma y la política del movimiento de las mujeres. La ideología es programática, es algo fijado, establecido. Y la mayoría de las veces la ideología se deriva de teorías ya desarrolladas. La conciencia política, en cambio, emerge contextualmente en la praxis que vincula a la teoría feminista con el activismo de movimientos. A finales de los años 60, las feministas radicales surgieron de grupos de concienciación. Conforme el movimiento se fue extendiendo, el aumento de concienciación dio lugar a otras estructuras de organización y a luchas por lo no estructural. Entonces, con la expansión numérica, vimos cómo se unían al movimiento mujeres que habían «aprendido feminismo» a través de los Women’s studies. Pero todo esto canalizó

el pensamiento de las mujeres más hacia la ideología. Sin embargo, es la dominación masculina, particularmente bajo la forma de la reacción al movimiento de las mujeres, lo que ha empujado a las mujeres a forjar una nueva concienciación. Con la «reacción» (backlash) aprendimos más sobre el carácter que tiene la opresión de las mujeres y el poder colectivo e individual que las mantiene en su sitio. Si el movimiento impide su propia trivialización, el movimiento de las mujeres puede usar la reacción (backlasb) para revitalizar su conciencia.

2. HACIA UNA TEORÍA DE LA DOMINACIÓN SEXUAL

En la praxis feminista hemos descubierto que la opresión de las mujeres tiene una particularidad. Es diferente de lo que haya podido acontecer a cualquier otro grupo. Histórica y teóricamente hemos analizado y discutido formas de opresión como la explotación laboral, la negación de libertades políticas y, para ello, la tortura de los seres humanos. Reconocemos que con el antisemitismo y el racismo, diferencias visibles y físicas, así como culturales, se han usado para identificar a la gente como seres separados, diferentes e inferiores para, así, explotarla, aterrorizarla y torturarla.

La dominación de las mujeres está políticamente dirigida a lo que es específica y psicológicamente femenino: la sexualidad y la reproducción de las mujeres se construyen social y políticamente como inferiores. Al tiempo que las mujeres son víctimas de la discriminación política, legal y económica, esta condición se basa en una condición previa de explotación que tiene lugar sobre, en, y a través de los cuerpos de las mujeres, en la sexualidad y en la reproducción. La opresión de las mujeres implica, políticamente, algo que no se encuentra en ninguna otra condición —la construcción social del cuerpo humano sexualizado—; la opresión abarca desde las formas de objetivación hasta la violencia, pero es una explotación que se introduce en los cuerpos de las mujeres, por la vagina, por el recto, por la boca y en el útero.

¿Por qué las feministas de Estados Unidos ponen tanto énfasis en la sexualidad, en la violencia sexual y en la explotación sexual? Creo que esta cuestión es importante por muchas razones, y avanza la teoría que estoy proponiendo. Como

los patriarcados a los que las mujeres están subordinadas varían de región a región, de estado a estado, de cultura a cultura, las formas específicas que adopta la opresión en cada patriarcado vienen determinadas por el estado de desarrollo de ese estado patriarcal en relación con otros patriarcados. Cuando hablo de «desarrollo» me refiero al estado de poder patriarcal. La hegemonía estatal encubre relaciones patriarcales de poder. Estados Unidos impone su hegemonía sobre la mayoría de los estados nacionales del mundo de una forma u otra, pero siempre con el fin de controlar los recursos mundiales y consolidarla fuerza militar.

Hoy día, en Estados Unidos, el patriarcado de la familia no puede seguir sosteniendo con eficacia el control sobre las mujeres. La dominación privatizada, cuando el patriarcado crece en torno al matrimonio y la familia, ha perdido su fuerza porque un gran número de mujeres ha accedido a la esfera pública y ha podido ejercer su independencia económica. Las leyes matrimoniales han cambiado hasta el punto de que en la mayoría de los estados las mujeres casadas, en un sentido técnico, ya no son propiedad legal de sus maridos. Pero esto no disminuye la incidencia de los abusos sobre las esposas. Sin embargo, ha aumentado la condición de pobreza de las mujeres conforme éstas han ido perdiendo más en las sentencias de divorcio. Y aun así, la familia ya no es la fuente del control total sobre las mujeres. El poder patriarcal no pierde su fuerza bajo cambios de condiciones estructurales y económicas. Más bien, recompone la opresión y dirige la explotación con más precisión. La privatización de las mujeres no puede asegurarse por más tiempo mediante la dominación patriarcal que ejerce el matrimonio. La familia se ha visto demasiado expuesta al ámbito público como para ser el lugar del control total sobre las mujeres que caracteriza a las relaciones patriarcales de poder. El cuerpo se ha convertido en el terreno de la dominación, pero no lo ha hecho reemplazando al matrimonio o a la familia como lugares de opresión patriarcal, sino operando como un terreno que cubre todas las otras condiciones. El cuerpo del que hablo es el de la mujer sexualizada. Pues, incluso cuando obtengamos derechos para el aborto libre, y ahora, con el control reproductivo que han obtenido las mujeres y con la libertad sexual de los hombres que han hecho posible las les bianas, la mujer sexualizada, el modelo pornográfico, la reducción de todas las mujeres a la «puta», es el último estado de la dominación patriarcal.

Dicho en dos palabras: sostengo que en patriarcados donde el matrimonio y la familia son aún condiciones seguras para que los hombres controlen a las mujeres, la sexualización de las mujeres, tal y como la he descrito para el caso

de Estados Unidos, está aún por producirse. La construcción político-social de la deshumanización sexual no es necesaria en muchos países porque la familia es aún el centro firme del control de las mujeres. La hegemonía de Estados Unidos en el mundo actual asegura que lo que el patriarcado estadounidense nos hace a nosotras, las mujeres estadounidenses y, por extensión, a las europeas y a las del Este, se construya como un modelo de desarrollo.

Las marchas, protestas y proyectos del movimiento de las mujeres se han construido tomando como eje las reivindicaciones de las mujeres de nuestros derechos a controlar nuestros propios cuerpos con eslóganes tales como «nuestros cuerpos, nosotras mismas» o, como yo misma vi en la marcha a Washington, D. C., jugando con eslóganes del movimiento anti-belicista: «¡USA, fuera de mi útero!» Incluso cuando el movimiento empieza a entender lo que significa carecer de control sobre el propio cuerpo, sigue habiendo una ingenuidad e incomprensión de lo que significa para las mujeres, para todas las mujeres, a diferencia de cualquier otro grupo oprimido, que las condiciones fundamentales de su opresión tengan lugar en, y a través de, nuestros cuerpos, territorio colonizado.

Respecto a los derechos reproductivos, hemos conseguido, a pesar de algunas derrotas, muchos logros. Pero el control de las mujeres sobre su cuerpo, esto es, su cuerpo sexual, es un derecho que aún hay que exigir. Cuando me refiero a ser devueltas a nuestros cuerpos, hablo de una condición política, una realidad socialmente construida por medio de la cual las relaciones de poder y dominación usan la especifidad biológica y fisiológica de ser mujer para construir políticamente a las mujeres como seres subordinados. Hoy día, en Estados Unidos, la imagen más dominante de la mujer como un ser subordinado es la del cuerpo femenino sexualizado.

Ser sexualizada por la cultura y por la sociedad, por la religión y la industria, es verse reducida al sexo corporal de una, o sea, las mujeres se reducen a través de la adscripción colectiva de conductas sexuales y de las características que las reducen a sus cuerpos, que las hacen inmanentes al sexo. La sexualización trata al sexo como si tuviera vida propia, usa vida localizada sobre y dentro del cuerpo femenino. La reproducción, y en especial la reproducción forzada, es una extensión del acto de reducir a la mujer a su cuerpo y a sus funciones. La mujer es sexo, es sexual, está sexualizada. Los hombres pueden necesitar experiencias sexuales, las buscan frecuentemente tratando a la mujer como un objeto y a través de la violencia; a veces ellos mismos pueden ser usados para el sexo, pero

bajo la sexualización ellos no son sexo, no son cuerpos sexualizados. Podrán, o no, querer ser padres, implicarse en la reproducción. Pero los hombres concretos y el poder patriarcal en general convierten la reproductividad de las mujeres en condiciones de subordinación, en funciones corporales y no en actos humanos. El sexo de la sexualización está socialmente construido. Se erige a partir de impulsos biológicos y necesidades fisiológicas que a veces son llamadas «pasiones» o «impulsos» o «necesidades», o incluso «derechos». Este sexo socialmente construido se define como femenino y se reduce al cuerpo de la mujer. La prostitución es la quintaesencia de la sexualización de las mujeres porque en ella los cuerpos femeninos, sexualizados por la sociedad como lo son todos los cuerpos femeninos, sólo necesitan estar presentes y disponibles para actuar sobre ellos con el fin de producir sexo: en este caso, placer sexual, alivio, fantasía para el que paga.

Mientras que la sexualidad del hombre se ha tratado como un imperativo, una necesidad, es la identidad social de las mujeres, como clase, la que se ha visto sexualizada. Por mucho que se cultive el carácter de sus impulsos sexuales, la identidad de los hombres se forma a través de lo que ellos hacen en el mundo. En cambio, con la sexualización se confiere a las mujeres una identidad colectiva («las mujeres son...») y se toman como un todo indiferenciado, un grupo biológico constituido, fundamentalmente, por funciones sexuales y reproductivas. Las mujeres son objetivadas como algo que no son. Lo sexual es la definición primaria y, como tal, es una presentación distorsionada del ser humano. Esto es esencialismo, y procede del opresor. En las representaciones distorsionadas que se dan del feminismo radical, se le acusa a menudo de una teorización esencialista porque, de hecho, se ataca la sexualización esencializada de las mujeres como condición de la opresión. Pero la sexualización de las mujeres es el poder sobre las mujeres, poder que agrupa a las mujeres, que nos universaliza respecto a nuestras funciones —sexuales y reproductivas—, aunque cada una de nosotras esté situada en diferentes culturas y naciones. Ese poder se institucionaliza en la prostitución, en la pornografía y en el matrimonio.

* * *

No ha habido aún, a pesar de Foucault, una teoría del poder sexual. Por todo el

mundo, las mujeres están documentándolo, exponiéndolo, luchando contra él. Nosotras lo hemos analizado, considerándolo específicamente y observándolo en culturas, en prácticas particulares, en la ficción y en la vida cotidiana, en la familia y en la guerra. El acoso sexual, la violación, la violación marital, la violación en una cita, la violación por un conocido, la violación por una fratría universitaria, son ejemplos de poder sexual. Cada estudio que expone una faceta diferente de la violencia sexual desprivatiza una forma de hacer víctimas de las mujeres, describe condiciones de poder y delinea el poder de la sexualización en la acción individual. Dar un nombre a la violación es el primer paso para forzar el reconocimiento público de algunas de las formas de explotación corporal más insidiosas y ocultas, más personales y privadas.

No obstante, diversas fuerzas sociales simultáneas, y especialmente el individualismo liberal se ha agrupado para tratar este poder como si estuviera fragmentado e individualizado y, por tanto, como si, después de todo, no fuera en absoluto poder; o, a lo sumo, como si fuera la conducta brutal individual de algunos hombres concretos que representa al poder como algo reducido y confinado a actos individuales. Siguiendo al individualismo liberal, la explotación sexual actual está intensamente construida para que se la trate como experiencias individuales, como si cada una de esas experiencias carecieran de relación a través de patrones de unión o de una autorización institucional.

A pesar de todo, el feminismo radical y las campañas feministas contra la violencia sexual han sido acusadas de abrazar un tipo de esencialismo, por asumir que hay una «verdadera mujer» por debajo de todas esas formas de opresión. A las deconstruccionistas les preocupa que aún sigamos considerando a las mujeres como seres totales y centrados mientras que ellas estarían a favor del descentramiento y la dispersión. Pero este tipo de críticas ha hecho que las feministas se defiendan desde premisas equivocadas. Es cierto que hay asunciones esencialistas que han irrumpido en análisis feministas, pero yo diría que se trata de reacciones defensivas contra aquellas mujeres académicas que continuamente están socavando la política sexual de las feministas radicales aduciendo que se ha ido demasiado lejos. El problema de muchas académicas dedicadas a los Women’s studies es que el feminismo radical afronta lo sexual como algo problemático y no como algo dado. La ofensiva de los Women’s studies académicos contra la política sexual deja en una postura defensiva a aquéllas que se enfrentan a la violencia sexual; a menudo intentan asegurar que hay que probar que los actos son violentos antes de que puedan ser comprendidos como casos de explotación o de opresión. El resultado es que a

menudo, en la lucha contra la violencia sexual, hay una asunción tácita y conservadora de que en la naturaleza existe un sexo en el que no hay violación. Si hay esencialismo en el feminismo es en la asunción de que hay un sexo natural, cuya alteración produce sexo violento. Incluso el término «sexo pornográfico» sugiere un sexo anterior, natural, un sexo que existe en un estado puro o descontaminado. También cuando nos retrotraemos a la asunción de que existe el sexo y de que existe en un estado natural, y ese sexo es el sexo en el cuerpo femenino.

¿Cómo se combinan en el cuerpo sexualizado de una mujer la violencia y el sexo? Por el momento, quisiera explorar este asunto, no mediante lo que tradicionalmente se considera violencia sexual, sino a través de la explotación sexual que se considera «sexo acordado entre adultos». En la prostitución el poder sexual es disuelto en la ideología del consentimiento. El consentimiento sitúa la prostitución exclusivamente dentro de cada individuo que se implica en ella, independientemente de sus efectos sobre esas mujeres concretas y del efecto de la prostitución en las mujeres como una clase.

Por muy difícil que les sea para la mayoría reconocer que las mujeres prostitutas, por ser prostitutas, están sometidas a una violación, no hablo de prostitutas que son violadas fuera de la prostitución sino de la prostitución como una explotación sexual. Desde el punto de vista de la mujer implicada en la prostitución, ella «no está allí», no experimenta lo que le está sucediendo como algo sexual, no lo sabe pero siente desprecio hacia el que le hace eso, el que ejerce sexo, sobre, dentro o a través de ella. Si eso no es explotación sexual ¿es entonces sexo en estado natural? Lo es desde el punto de vista del consumidor. Él se dirige a ella para tener, o hacer, o encontrar, o experimentar sexo. Lógicamente, por tanto, ¿no será el consentimiento de la mujer lo que hace al sexo natural? ¿Es eso lo que diferencia a la prostitución del sexo matrimonial, del sexo de una pareja?

Aunque la prostitución se ha estudiado por sí misma de formas incisivas e iluminadoras, normalmente se la separa de la explotación sexual de las mujeres. Al separar la prostitución del ámbito de la explotación sexual se mantiene la marginalización de las mujeres prostitutas. Y si no tratamos la explotación sexual como un hecho continuo en la vida de las mujeres a lo largo de todas las categorías, culturas y prácticas en las que tiene lugar, nuestra comprensión se verá fragmentada, nuestras estrategias serán, como mucho, cortas de miras e ineficaces, y en el peor de los casos perpetuarán la propia condición contra la

que hemos estado luchando.

La teoría feminista confronta la sexualización de las mujeres en interacción y contempla la subordinación como lo han señalado West y Zimmerman, o sea, como «fabricando género». Esta relación asimétrica se basa en el hecho de que la sexualización de la mujer se construye en relación con la ausencia de sexualización de los hombres. El sexo es algo relacional en tanto condición de poder y se materializa en relaciones humanas que, cuando se sexualizan, se convierten en relaciones de poder. Ver el sexo como algo relacional en este sentido referido a las relaciones de poder significa confrontar la estructura de las relaciones sexuales, que 1) está privatizada y 2) es diádica. Tanto el acto sexual como la violación tienen lugar en secreto, se privatizan. Se ocultan a la mirada. Y tienen lugar, excepto en el caso del sexo en grupo y/o de la violación en grupo, uno a uno; de modo que la pareja (por matrimonio o circunstancial) es una diada demasiado pequeña como para considerarla una unidad de poder.

El sexo incita respuestas humanas, conductas, sentimientos, acciones que no son invocadas en ninguna otra forma de dominación. La violación implica introducirse a veces en múltiples orificios del cuerpo de una mujer; la prostitución y también, muy a menudo, el sexo matrimonial, implican esa misma introducción añadida a los requirimientos de una respuesta que sea sexual, sentida. A menudo las mujeres están en una situación en la que deben actuar para indicar que su experiencia es sexual cuando en realidad no lo es. Otras mujeres se encuentran en situaciones en que se apela a sus sentimientos sexuales cuando no se sienten sexuales en absoluto —durante la violación—, presenciando sin desearlo pornografía, o como víctimas del incesto. De modo similar, el embarazo no deseado que se transforma en un embarazo obligatorio en aquellos estados donde el aborto es cada vez menos accesible, una expropiación del cuerpo humano.

Las conductas individuales que violan a mujeres, los acuerdos institucionales que legitiman y sostienen esa violación como condición recurrente, se mantienen en su sitio mediante las fuerzas hegemónicas que sostienen la balanza de poderes en Occidente sobre el Tercer Mundo. Considérese la Guerra del Golfo Pérsico y la relación entre el estado y la hegemonía internacional occidental en su interés por controlar el petróleo del Medio Oriente, y el poder sexualizado de los militares que sostuvieron y perpetuaron esa hegemonía internacional en acciones individuales a través del sexo. La industria de la prostitución estuvo allí para dar la bienvenida a la Séptima Flota de Estados Unidos, en Filipinas (Subic) y en

Tailandia (Pattaya), cuando ésta volvía de bombardear Iraq. En las mismas playas, las esposas recibían a los maridos que volvían de la guerra. Todavía con el recuerdo de la guerra vivo en la memoria, se llevaron muchas prostitutas tailandesas desde Vietnam y Burma, y posiblemente algunas eran nietas de las mujeres que vivieron durante la guerra de Vietnam, cuando las mujeres asiáticas eran prostituidas masivamente para los militares. Mientras tanto, para evitar que los militares estadounidenses pusieran las manos sobre las mujeres saudíes durante la guerra contra Irak, se importó pornografía para ellos.

Pero consideremos estos hechos desde los Estados Unidos de hoy día: una de cada cuatro mujeres de Estados Unidos sufrirá abusos sexuales durante su vida; entre tres y cuatro millones de mujeres serán, cada año, golpeadas en sus casas por sus maridos, ex maridos o amantes varones; una de cada siete mujeres casadas es víctima de violación marital; una de cada cuatro universitarias ha sufrido violación en una cita, y ni siquiera podemos dar cuenta del crimen más arraigado, el abuso incestuoso: según una estimación actual, de doce a quince millones de mujeres adultas han sido objeto de abusos incestuosos en Estados Unidos.

Cuando estos actos no se consideran como incidentes acumulados en la opresión de las mujeres sino, más bien, como crímenes individuales, nos vemos abocadas a asumir que son violaciones de una condición normal, de un sexo normal, de una familia normal. Tratar la violación como un crimen porque es un abuso de una condición normal, entender el abuso de la esposa como una experiencia que destruye la vida familiar que, de otra forma, sería una unidad neutral, reduce el sexo y la familia a una naturaleza que posee una existencia que sería inmaculada cuando el abuso no está presente. Gracias a esta asunción de un sexo normal y de una familia normal, se otorga una vida propia al sexo. Cuando se activa, existe por decisión propia. Y consecuentemente, se concluirá que aquéllas cuyas vidas sexuales no son objeto de explotación han encontrado el sexo real.

Sexo y reproducción tienen lugar en condiciones de fuerza: o sea, condiciones de subordinación, interioridad, desigualdad. Este perjuicio es una condición colectiva de todas las mujeres y es una experiencia física interiorizada corporalmente, de la opresión que funciona a través de relaciones de pareja y lazos familiares donde la igualdad está ausente. El grado en que la explotación sexual es individualmente dañina depende, obviamente, de la calidad de las relaciones individuales. Sin embargo, incluso en la medida en que una esté protegida en privado de la explotación sexual, no puede protegerse en público en

sociedades donde la propia definición de mujer es sinónima de cuerpo sexualizado, de un bienestar, de un producto.

* * *

La construcción de una teoría feminista del poder sexual es la tarea que está suscitando el feminismo radical de Estados Unidos a través de la praxis. En la praxis no sólo nos oponemos a la explotación sexual de forma política, sino que, justamente porque la desprivatizamos y conseguimos transformarla en un asunto político, aprendemos más sobre ella a través de las reacciones que provocan nuestras campañas.

Hay riesgos y costes por denunciar la dominación patriarcal. En Estados Unidos, aquellas de nosotras que estamos implicadas en esta tarea hemos sido sometidas a una amenazadora reacción que ha conllevado censuras a nuestro trabajo y severos ataques personales. En las academias, esto ha significado pérdida de puestos, obstáculos para la promoción, negación de ayudas, así como censura y rechazo por parte de las revistas de los Women’s studies.

La praxis da a conocer las condiciones de la dominación, pieza a pieza, poco a poco. Nuestra oposición a la pornografía nos permitió aprender mucho sobre movimientos que crecen contra nosotras, sobre el grado en que las mujeres de hoy han incorporado la sexualidad de la dominación hasta reducir a las mujeres a cuerpos sexuales. Sin embargo, la praxis tan sólo es capaz de denunciar la condición de la explotación sexual pública y/o criminal. Pero la noche que las mujeres luchan por rescatar también es la del mundo privado —lo privado, un ámbito que nuestras teorías sólo han empezado a abordar de forma tentativa—. Pero nuestro acceso a la dominación privatizada de las mujeres tiene lugar a través de lo público.

El poder no se ejerce sin agentes, sin individuos, gente real que no sólo lo perpetra, sino que, incluso cuando no actúa directamente para perpetrarlo, sigue beneficiándose de él. Considérense algunos de los perpetradores más agresivos: los agentes de ese poder, tal como los encontré en la esclavitud sexual femenina, son hombres que podrían operar individualmente o en concierto con otros: si se

tiene en cuenta la cantidad de hombres que son chulos, procuradores, miembros de sindicatos y bandas esclavistas autónomas, gestores de burdeles y salas de masaje, conectados con la industria recreativa de la explotación sexual, intermediarios pornográficos, maridos que maltratan a la mujer, pederastas, agentes del incesto. estafadores y violadores, una no puede evitar el estupor al advertir la gran cantidad de población masculina que participa en la esclavitud sexual de las mujeres. El inmenso número de hombres implicados en estas prácticas debería ser motivo para declarar un estado de emergencia nacional e internacional, una crisis de la violencia sexual.

La emergencia que identifiqué en Female Sexual Slavery no ha sido aún declarada. Desde que escribí este trabajo, el «número de hombres se ha visto traducido a cifras concretas en las vidas de las mujeres: por ejemplo, una de cada cuatro mujeres en Estados Unidos será violada durante su vida. Mientras que las mujeres identifican más y más variedades de la explotación sexual (la violación llega a abarcar la violación en una cita, la violación por un conocido o la violacion de fratrías universitarias), los tribunales, más vigorosamente que nunca están dispuestos a localizar la causa, los motivos y los actos en la voluntad, la psicología o la intencionalidad de la mujer. La prostitución, en lugar de entenderse como una violación de los derechos humanos de las mujeres, se normaliza cada vez más como una forma de autodeterminación de las mujeres.

3. UTOPISMO FEMINISTA

Para acabar, hay un elemento más de la teoría feminista que caracteriza al feminismo radical de Estados Unidos: el utopismo. Las feministas radicales asumen una visión del futuro con la creencia de que, a través de la lucha contra la opresión, se puede conseguir un cambio. Cuando he insistido en el desarrollo de una teoría crítica del poder sexual como condición de la opresión, quería mostrar que esta teoría se constituye a partir de la dialéctica de las condiciones materiales de opresión y el panorama de las posibilidades de liberación.

El utopismo es un elemento central de la teoría feminista de la autodeterminación. No buscamos la igualdad en el sentido en que ésta aparece en la agenda dominante de los hombres de hoy. No queremos compartir el

derecho a oprimir, explotar y destruir. Intentamos transformar todo eso. La revolución es, por definición, una estrategia utópica porque se basa en la creencia de que es posible un cambio fundamental en las relaciones de poder. Es un trabajo de concienciación política, y por eso la concienciación feminista es, en ese sentido, emancipatoria, libera a las mujeres para que puedan influir sobre nuestro conocimiento radical de cómo es el mundo en realidad, para que lleguen a ver el mundo tal y como podría llegar a ser (Frye). Igual que cualquier otro grupo oprimido, consciente de la condición de su opresión, las mujeres asumimos una actitud reflexiva al ser capaces de objetivar el mundo en el que hasta ese momento sólo hemos vivido y al que sólo hemos respondido. Desde esta actitud reflexiva no sólo discernimos las estructuras de la dominación, podemos y debemos imaginar un futuro, una utopía crítica más allá de la dominación.

El feminismo utópico, cuando se enfrenta al poder sexual, toma en consideración un futuro en el que: 1) la prostitución no es inevitable; 2) la objetualización, así como la violencia, se tomen como formas de explotación; 3) la igualdad sexual sea una condición de la emancipación de las mujeres.

La unión de las mujeres es un aspeeto decisivo en la lucha y es el contexto donde el feminismo utópico busca la construcción de un futuro diferente y nuevo. La unión de la mujer creee a partir de una afirmación positiva de los vínculos entre las mujeres para compartir un futuro diferente, un compromiso con lo posible.

1 «Reacción» ha sido la traducción castellana del término que dio título al libro de Faludi, «Backlash», y que también significa «contraataque», «retroceso» o «recaída». [Nota del traductor.].

7

DEBATES EN TORNO AL FEMINISMO CULTURAL

Raquel Osborne

El feminismo nace del reconocimiento y la denuncia de que los valores liberales de igualdad, libertad y fraternidad se habían convertido en valores aplicables únicamente a los varones, siendo las mujeres excluidas de los mismos. El siervo dejó paso al ciudadano, un ser que se convierte en un individuo al margen de amos o dioses. Ya no se estaba ligado a la tierra o a la hacienda, el valor dependía de la fuerza de trabajo que libremente se contrataba en el mercado. Pero todas estas cuestiones, que se proclamaban universales, se hallaban, sin embargo, perfectamente generizadas: encarnadas en los varones, las mujeres, definidas como seres ligados a la naturaleza por mor de sus funciones maternales, fueron excluidas de la ciudadanía por medio de la estricta separación entre el ámbito de lo público, de lo político, y el ámbito de lo doméstico y privado.

La separación entre lo público y lo privado tiene un origen liberal con la necesidad de la afirmación de la familia burguesa, que se perfila frente a la familia aristocrática del Antiguo Régimen y debe diferenciarse asimismo de la incipiente clase obrera. Se crea la ideología —y la realidad— de las esferas separadas, los hombres para lo público y las mujeres para lo doméstico y la crianza de la prole. El feminismo no sólo revela esta separación de esferas sino la dialéctica entre ambas. Para que pueda existir, ese dominio público de los derechos tiene que descansar sobre la negación de los mismos para las mujeres; el mundo de la producción necesita para sobrevivir de unos servicios para reproducirse, y éstos se hallan encomendados a las mujeres, reinas de la domesticidad.

Precisamente con la modernidad el sexo se consagra como un acto privado, como la máxima expresión del yo y de la individualidad frente al mundo descarnado de la civilización y la industria moderna. Pero este ideal rousseauniano queda hurtado a la mujer, pues lo que más podía aborrecer era la posibilidad de la autoafirmación femenina, quedando así el individualismo como una prerrogativa masculina. La doble moral queda así consagrada: para los hombres el derecho a la sexualidad, mientras que a las mujeres se las identifica con la reproducción (Petchesky, 1984, 208).

En los años 60 del siglo XX se produjo, desde los radicales negros y las posiciones radicales surgidas de las mujeres militantes en las filas de la New Left norteamericana, un amplio rechazo del liberalismo en tanto que promotor de estas dos formas tan opuestas y jerarquizadas de estar en el mundo. La idea de

que hay una dimensión política de la esfera personal se originó en la susodicha nueva izquierda —ex. la alienación y la falta de poder—, aunque fue popularizada por las feministas de corte radical. También prosperó el otro sentido de la propuesta —que lo político es personal—, es decir, que se puede cambiar la propia vida a través de la acción radical y encontrar así el auténtico yo (Echols, 1989, 16-17).

Algunas mujeres militantes en estos grupos comenzaron a denostar a las feministas liberales, las guiadas por Betty Friedan y su Organización Nacional de Mujeres. Desde este feminismo se aceptaba la división entre lo público y lo privado, sin criticarla, y se propugnaba la incorporación de las mujeres al mundo de lo público sin cuestionarse qué estaba sucediendo en la esfera doméstica y sin establecer un vínculo entre las dos partes de la dicotomía (ibíd., 17).

Según el feminismo radical, eran las condiciones sociales en que se tenía y se criaba a la descendencia las que creaban las condiciones materiales del poder masculino sobre las mujeres. La esfera de la reproducción como esfera privada y de las mujeres las separaba de la otra, la pública-masculina, de la producción y del mercado. Esta segregación, y la ideología de las esferas separadas que la acompañaba, las distintas capacidades y los diferentes deseos y sentimientos, eran identificadas como la base de la dependencia económica, social y política de las mujeres. La sexualidad y el trabajo doméstico formaban las bases del poder masculino sobre las mujeres, con la ayuda de la institución del matrimonio. Dentro de este marco teórico, las ideas sobre las respectivas sexualidades eran vistas como un aspecto particular de las teorías de la diferencia sexual (Segal, 1987, 83); de ahí el asalto a la familia nuclear y a la heterosexualidad institucionalizada, mientras que se afirmaba el deseo sexual femenino.

Como vemos, por tanto, el feminismo radical contemporáneo nace al calor de dos ideas principales: la importancia de la sexualidad para la subordinación de las mujeres, y la denuncia de los principales valores liberales como excluyentes y opresores para las mujeres. La sexualidad se convierte en el principal vector de opresión y valores como la libertad, la igualdad, el individuo, el consentimiento y la elección son vistos como sospechosos en lo que a las mujeres concierne.

Todo esto dio paso en el feminismo radical a una gran importancia de la sexualidad como constitutiva de la problemática de género y fuente heurística para explicar la opresión de las mujeres. Pero algunas teóricas de este feminismo

dieron un paso más y proclamaron la primacía, si no la exclusividad, de la sexualidad para explicar la opresión de género. Pero no la sexualidad a secas, sino una forma muy determinada de entenderla como el instrumento patriarcal esencial para dominar a las mujeres. Cualquier otra explicación desapareció del mapa.

Desde sus inicios, además, y a causa sobre todo del antagonismo de la izquierda hacia el movimiento de liberación de las mujeres, germinó una idea de (falso) universalismo al ignorar las diferencias entre las mujeres: todas eran «iguales» por el hecho de serlo; como consecuencia de lo anterior, se planteó que el género era la «contradicción principal» para todas las mujeres, al tiempo que se minimizaba la influencia de la clase, la raza, la edad, la opción sexual e incluso la ideología; por último, se definió al feminismo como la teoría principal de la transformación social, en detrimento de otras explicaciones —de clase, de etnia/raza, de preferencia sexual—, que para muchas resultaron a la postre igual o más importantes para entender su opresión (Echols, 1989, 284).

El feminismo cultural, tendencia que comienza a manifestarse a mediados de los años 70 y cuya eclosión tuvo lugar en la primera mitad de los años 80 con el impulso cobrado por el movimiento feminista en contra de la pornografía1, recogió algunos argumentos del feminismo radical pero al mismo tiempo se convirtió en una deriva del mismo. Una de las razones que explica el éxito de las propuestas de dicho feminismo y su más claro vástago —el feminismo antipornografía— fue la promesa de unificar a todas las mujeres por medio de la acentuación de sus semejanzas. En efecto, Kathleen Barry escribía en 1994 en estas mismas páginas, que se reproducen diez años después, que «el feminismo es tan global como universal es el poder patriarcal. Buscamos las semejanzas entre mujeres en nuestras experiencias de poder patriarcal y en nuestras luchas para autodeterminarnos a través de clases sociales, fronteras nacionales, políticas de estado y diferencias culturales» (Barry, 1994, 298). De este modo, se infravaloraban las diferencias entre las mujeres. Al tiempo, se subrayaban las diferencias con los varones. En este contexto, las alusiones a una biología y/o socialización comunes a todas las mujeres eran un reclamo para la unidad.

Por feminismo cultural —concepto acuñado por Alice Echols— se entiende el feminismo que «iguala la liberación de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina» (Echols, 1983). En sus orígenes, el feminismo radical definía los conceptos de masculino y femenino como algo construido socialmente y consideraba la abolición del género como una

propuesta necesaria. Por ejemplo, una de sus representantes señalaba: «Creemos que el mundo masculino, tal y como existe hoy en día, se basa en la noción corrupta de "masculinidad frente a femineidad", y que la opresión de las mujeres se basa en esta misma noción y sus correspondientes instituciones» (Kreps, 1973, 440). En cambio, la contracultura femenina defiende la exaltación de lo que podríamos definir como «el principio femenino», con la consagración de los llamados «valores femeninos» —a saber, dulzura, ternura y dedicación a los demás— y la denigración absoluta de los «valores masculinos».

Así, nos adentraremos en el análisis y la crítica de algunas de las ideas que sostiene el feminismo cultural acerca de la desigualdad entre los sexos y de la conducta sexual de las mujeres y los varones:

—La sexualidad masculina es agresiva, irresponsable, orientada genitalmente y potencialmente letal. La sexualidad femenina se manifiesta de forma difusa, tierna, y se orienta a las relaciones interpersonales.

—Los varones representan la cultura, las mujeres la naturaleza.

—Ser naturaleza y poseer la capacidad de ser madres comporta la posesión de las cualidades positivas, que inclinan en exclusiva a las mujeres a la salvación del planeta, pues para eso son moralmente superiores a los varones.

—De todo ello se deduce la necesidad de una acentuación de las diferencias frente a las semejanzas entre los sexos, condenándose la heterosexualidad por su connivencia con el mundo masculino y revelándose el lesbianismo como la única alternativa de vida no susceptible de contaminación por el varón.

— Por último, se hace derivar la opresión de la mujer, no de la construcción del género, sino de la supresión de la esencia femenina, esencia que, por el contrario, se pretende perfilar por medio de un análisis radicalmente dicotómico del mundo. A un principio masculino se opone un principio femenino, muy claro en el ámbito de la sexualidad.

1. LA AGRESIVIDAD SEXUAL MASCULINA Y LA DULZURA FEMENINA

Ya sea aduciendo motivos biológicos, psicológicos, o como resultado del proceso de socialización, el feminismo cultural tiende a establecer una oposición radical entre las sexualidades masculina y femenina. La primera se nos presenta como violenta, agresiva, centrada en los genitales y carente de emocionalidad. La segunda es definida como tierna, sexualmente difusa y orientada hacia los sentimientos. Dice Robin Morgan: «Toda mujer conoce... la amplia diferencia entre su sexualidad y la de cualquier hombre entrenado bajo el patriarcado... (Conoce) que el énfasis en la sexualidad genital, la objetualización, la promiscuidad, la ausencia de un compromiso emocional... (constituye) el estilo masculino, y que nosotras, en tanto que mujeres, confiamos más en el amor, la sensualidad, el humor, la ternura y el compromiso» (Morgan, 1978, 181).

¿Cuáles son algunas de las características de este modo de entender la sexualidad?

—Su constitución como la principal fuente de opresión de las mujeres en detrimento de otras posibles explicaciones.

—Una visión totalizadora de la sexualidad: todo hay que entenderlo bajo ese prisma.

—La connotación de la sexualidad como siempre negativa y violenta; de las luces y sombras de la revolución sexual se acabó destacando su lado oscuro de violencia y difuminando sus lados positivos.

—Todos los hombres mantienen por esta vía a todas las mujeres en situación de subordinación.

—La idea de este tipo de sexualidad violenta como un destino del que ninguna mujer puede escapar, como un determinismo que no podemos eludir.

—No se nos percibe más que como víctimas, como seres a los que les hacen, les pasan cosas, con la dificultad de ser sujeto en esas circunstancias.

—Imposibilidad de acción individual, de encontrarse en una situación diferente, de dejar de sufrir pasivamente.

—La noción de libertad sexual se convierte en una aberración, en sinónimo de abuso.

El determinismo biológico es una de las explicaciones ofrecidas para entender esta dualidad en las sexualidades respectivas. Susan Brownmiller sostiene que «a causa de que su constitución anatómica —la construcción ineludible de sus órganos genitales— el macho humano era un depredador natural y la hembra humana le servía de presa natural» (Brownmiller, 1981, 6). No pensemos que este tipo de comentarios son hechos aislados. En la misma línea se pronuncia Germaine Greer, quien alcanzó una notable popularidad a raíz de la publicación de su libro La mujer eunuco (1971). En aquel libro, Greer se manifestaba en contra de la monogamia y a favor de la destrucción de la polaridad femenino-masculino. Sin embargo, en los años 80, en su libro Sex and Destiny (Greer, 1984) aboga por un retorno a la familia tradicional como forma de proteger a las mujeres contra la violencia masculina. También para ella el macho humano es un animal depredador cuya sexualidad se muestra como perentoria, y no duda en invocar argumentos biologistas: «La agresividad, la tensión sexual y la vinculación jerárquica son ineludibles concomitantes genéticos (sic) del machismo que se encuentra en todos los homínidos» (Greer, 1987).

Por otra parte, en los casos en los que se tiene buen cuidado de no decir que los hombres son destructivos por naturaleza ni las mujeres nutricias por lo mismo, cuando se llega al terreno de la sexualidad se hace (...) una excepción: «Soy consciente de los peligros del determinismo biológico y lo temo de la misma manera que todos debiéramos hacerlo. Sin embargo, en el nivel de la sexualidad humana, me siento obligada finalmente a decir que creo que (...) (las diferencias entre los sexos constituyen) las diferencias más fundamentales entre miembros de la raza humana». Claro que, una vez bajada la guardia, el discurso discurre con fluidez: «La propia naturaleza de la mujer evitaría el uso por su parte del poder jerárquico», o bien: «Las mujeres, quienes por su naturaleza física establecen una relación diferente con los niños que los hombres...» (Gearhart, 1982, 273).

En cualquier caso, sea cual sea el origen de estas «cualidades» masculinas, se nos presentan reificadas como valores absolutos constitutivos de la esencia de mujeres y varones. Tal es el caso de la violencia ejercida por estos últimos contra los miembros de su propio sexo —por ejemplo, en la guerra— y/o contra las

mujeres —por ejemplo, en la violación—. Así lo vemos expresado por Andrea Dworkin cuando nos comenta que «los hombres aman la muerte (...) Los hombres aman especialmente el asesinato». Ellos mismos son, al parecer, plenamente conscientes de que «el deseo masculino se concreta en el asesinato, no en el amor» (male desire is the stuff of murder, not love) (Dworkin, 1980, 148 y 152).

Mary Daly no le anda a la zaga a Dworkin en cuanto a la relación que establece entre los varones y el supuesto gusto de éstos por la muerte. El principal mensaje del patriarcado, según Daly, es la necrofilia, utilizada por los hombres para combatir a las mujeres, a quienes temen porque se las figuran como seres anómicos. Esta necrofilia conduce, asimismo, a la vampirización de la energía femenina, de la que el hombre carece. La idea subyacente, común a Daly y a Dworkin, es la de que el deseo masculino, tal y como el hombre lo entiende, requiere para su consecución la victimización y negación de la mujer (Daly, 1978).

Pero es sobre todo en relación al tema de las violaciones donde se han explotado la natural rabia y los temores de las mujeres ante las agresiones masculinas. Que la violación constituye un «proceso consciente de intimidación por el cual todos los hombres mantienen a todas las mujeres en un estado de miedo» (Brownmiller, 1981, 5) se convirtió pronto en una idea aceptada más allá de los círculos feministas.

El fundamento biológico de esta lógica aparece claro en varias de las ideólogas del feminismo cultural: «En términos de anatomía humana la posibilidad del coito a la fuerza (forcible intercourse) existe de una manera incontrovertible. Este único factor puede haber sido suficiente para haber causado la creación de una ideología masculina sobre la violación» (ibíd., 4). Según esta forma de pensar, el poder masculino «tiene su origen auténticamente en el pene» (Dworkin, 1981, 24), de modo que todas las mujeres son susceptibles de convertirse en víctimas potenciales en una sociedad «violadora» (a rapist society), cuyos miembros masculinos funcionan como «órganos letales», y no sólo metafóricamente (Daly, 1978, 239). Daly llega a sugerir, citando algunas fuentes, que el coito supone un factor importante en la génesis del cáncer cervical así como que el esperma contiene elementos cancerígenos. Si a ello le añadimos que en la raíz de toda la violencia sexual masculina contra las mujeres se halla una falta de control del impulso sexual de los varones desde pequeñitos, este modo de comportamiento deviene, según esta versión, la base del poder

sexual masculino (Barry, 1987).

Mientras MacKinnon habla, a su vez, de que «el género es sexual» (MacKinnon, 1995), Jeffreys sostiene que «el coito es el fundamento de todas las demás relaciones sociales del sistema de supremacía masculina» (Jeffreys, 1996, 98). Esto responde a una teoría total sobre el poder masculino, en la que la sexualidad es masculina y negativa. Ello ha acabado llevando a que el coito represente el principal acto de subordinación en las relaciones de género («ser follada y ser una propiedad son lo mismo indisolublemente») (Dworkin, 1987, 66).

De esta forma, se declara la primacía de la sexualidad sobre el género a la hora de entender la opresión de las mu jeres, es decir, las relaciones sexuales heterosexuales en un contexto patriarcal son la base de la opresión femenina. «Para las mujeres la medida de la intimidad ha sido la medida de la opresión» y de ahí que el feminismo haya visto lo personal como político (MacKinnon, 1995, 340)2. Por otra parte, cuando Barry se refiere al poder sexual iguala (hetero)sexualidad a violencia —sólo cita situaciones de violencia tales que acoso sexual, diversas variantes de violación, etc.—, como si fueran idénticas a sexualidad. «En la lucha contra la violencia sexual hay una asunción tácita y conservadora de que en la naturaleza existe un sexo en el que no hay violación», señala Barry (Barry, 1994, 305). Pero no hay sexualidad sin cultura, nos viene a decir Barry —afirmación con la que estamos de acuerdo—, y en «la cultura» todo (hetero)sexo se iguala a la violencia. En resumen, la dominación masculina se efectúa por medio de la sexualidad y de la reproducción, que equivalen a violencia sobre las mujeres, que se introduce a través de los cuerpos de las mujeres («por la vagina, por el recto, por la boca y en el útero»): los otros aspectos de la dominación —política, económica, legal— vienen «después», son consecuencia de lo anterior (ibíd., 301).

La manifestación cultural más importante de toda esta ideología masculina es, a juicio de las feministas aquí analizadas, la pornografía. Si los varones basan su poder en la violencia física y psíquica, si para ellos el sexo es sinónimo de violación y el pene un instrumento de poder y de terror, la pornografía representa todos estos males: «El sexo de la mujer es apropiado, su cuerpo poseído; (la mujer) es usada y despreciada: la pornografía realiza todo esto y lo demuestra» (Dworkin, 1981, 123).

Revisemos ahora, de nuevo, las diferencias con los planteamientos iniciales del feminismo radical y el deslizamiento hacia otros de corte esencialista, tal y como

nos lo cuenta Echols: «El feminismo radical se diferenció en sus orígenes del feminismo liberal y del socialista por afirmar que los hombres, individualmente considerados, oprimen a las mujeres. Pero mostraba mucho cuidado en identificar la raíz del problema más con el rol masculino que con el hecho de ser hombres (maleness) en su sentido biológico; los hombres eran el enemigo sólo en tanto que se identificaran con su rol. Como señalaba Anne Koedt, «el macho biológico es el opresor, no por razón de su biología sino a causa de que racionaliza su supremacía sobre la base de esa “diferencia biológica”. Esta distinción, tan significativa en sus implicaciones, ha quedado enterrada con el surgimiento del feminismo cultural. Al interpretar la masculinidad como algo inmutable, el feminismo cultural asume que los hombres constituyen el enemigo por el hecho ser hombres más que por el poder que un sistema patriarcal les ofrece» (Echols, 1983, 441).

Aparte de esta ontologización de los hombres como agresivos, tanáticos, esta macroteoría del género visto como sexualidad=violencia, tal y como ha sido formulada, comporta diversos problemas.

Bajo este modo de explicar la subordinación de las mujeres desaparecen todas las diferencias entre las diversas formas de la dominación. Anna Jónasdóttir critica a MacKinnon porque no distingue entre las formas «contractuales» de la dominación, propias del patriarcado formalmente igualitario, y las que se mantienen mediante la coerción y la violencia manifiestas. Resulta difícil entender, en nuestras sociedades capitalistas avanzadas y de democracias formales, que el patriarcado se sostenga sólo por la violencia. ¿Qué práctica social, productiva o creativa, es posible bajo esta supuesta situación, se pregunta nuestra autora? (Jónasdóttir, 1993, 150-151).

Al mismo tiempo Jónasdóttir resalta la insuficiencia de un análisis que sólo concibe al patriarcado como constituido por medio de la solidaridad entre los varones. Lo considera una condición necesaria, como asimismo sucede bajo el capitalismo con las relaciones de solidaridad y competitividad entre los capitalistas, pero no entenderíamos bien su funcionamiento si no pusiéramos de relieve la relación entre el capital y el trabajo. Sin embargo, no le parece una condición suficiente: el patriarcado es un sistema, basado en un entramado de relaciones entre mujeres y varones. En este sentido las mujeres son parte activa de la estructura básica del patriarcado y no un mero recurso sobre el que actúan y al que utilizan los hombres. Si no se contempla esto así, dejan de ser vistas como agentes activos de la construcción social y protagonistas potenciales de su

propia liberación (ibíd., 306-7).

En juego se encuentra el sujeto político del feminismo —de quién o quiénes estamos hablando y cómo puede actuar ese sujeto—. Según Haraway, la búsqueda de una nueva y esencial unidad que supone una propuesta como la aquí comentada surge en los años 80 de la necesidad política para «afrontar con eficacia las dominaciones de “raza”, “género”, “sexualidad” y “clase”... Pero, a su juicio, este tipo de respuestas totalizadoras no son lo que el feminismo necesita puesto que «ninguna de “nosotras” tiene ya la capacidad simbólica o material para dictar la forma de realidad a cualquiera de “ellas”... Las mujeres blancas (...) descubrieron (es decir, fueron forzadas a darse cuenta a patadas y gritando) la no inocencia de la categoría “mujer”... “nosotras” no queremos más matriz natural de unidad y (consideramos) que ninguna construcción es total» (Haraway, 1995, 268).

El planteamiento de una MacKinnon borra o controla las diferencias entre las mujeres por medio de una teoría de la experiencia, de la identidad de las mujeres en la que la seminal estructura de sexo/género constituye, de una parte, a los hombres y, de otra, a las mujeres como apropiadas sexualmente por éstos, creando así un no-sujeto, un no-ser. «El deseo de otro, no el trabajo del yo, es el origen de la “mujer”», que en consecuencia «no existe como sujeto, o incluso como sujeto potencial, puesto que no posee su existencia como mujer para la apropiación sexual», continúa Haraway (ibíd., 272). Con esta totalización se logra lo que el patriarcado jamás pudo, poner en marcha una doctrina de la experiencia que conduce a la conciencia, haciéndola derivar de la no existencia de la mujer excepto como producto del deseo masculino, borrando así voluntariamente toda diferencia entre las mujeres.

Que los varones tienen ventajas genéricas por el simple hecho de serlo es un dato sabido (Marqués, 1991). También es cierto que los hombres en tanto se identifican con ese rol pueden ser considerados opresores u enemigos y no meramente «el sistema». Pero pensar que son un todo, hacer siempre equivalentes el sistema y los hombres concretos, como hacen MacKinnon y las representantes del feminismo cultural, significa que por el camino se pierde el individuo, la libertad, y sobreviene el determinismo. Se pierde el sujeto. Aquí los hombres estarían determinados por el sistema, pero al atribuírseles culpa por su maldad se les convierte al mismo tiempo en sujetos —«ellos han decidido ser así»—. Las mujeres son, a su vez, las buenas por naturaleza —los rasgos de su sexualidad así lo indican y por algo se las tacha de superiores, como más

adelante apuntaremos—, pero al mismo tiempo sólo pueden ser víctimas, no hay posibilidad de consentimiento. Hay, y no hay, pues, libre albedrío, tanto para hombres como para mujeres. Si la sexualidad (sinónimo de violencia) es lo que define el género, y las relaciones entre los sexos son impuestas por desigualitarias, ¿cómo distinguir entre relaciones sexuales consentidas y las agresiones sexuales? ¿Cómo descender a las condiciones materiales de las mujeres (y de los hombres) para poder abordar cuestiones tan graves como la violencia sexista? ¿Es toda la intimidad la medida de la agresión, como afirma MacKinnon (1995, 340)? ¿Es lo mismo sexualidad que violencia? ¿No será que lo que hermana sexo y violencia son las relaciones de poder, pero no porque el sexo sea siempre intrínsecamente violento o coercitivo, ni siquiera en un contexto patriarcal como matiza Jónasdóttir? ¿Cómo explicar la posición de las feministas heterosexuales? En esta situación, planteada en el seno del feminismo, cabían dos alternativas: o las mujeres eran unas traidoras por acostarse con el enemigo (Mae Brown, apud Echols, 1983, 446), o estaban presas en la falsa conciencia —no sabían lo que hacían—. Una posible salida a este complicado dilema vino, como veremos, de la mano de Adrienne Rich, quien formuló su «continuo lesbiano» para atemperar estas divisiones, proponiendo el modelo de la lesbiana política como el ideal de la buena feminista que todas las mujeres pueden —y deben— seguir. De esto trataremos en el último apartado de este trabajo.

2. IMPLICACIONES DEL PENSAMIENTO DICOTÓMICO: EL CASO DE LA MUJER VERSUS EL HOMBRE Y DE LA NATURALEZA VERSUS LA CULTURA

Uno de los primeros objetivos de la crítica feminista contemporánea se orientó hacia el esquema conceptual de la ciencia moderna, basada en una serie de dualismos concebidos como polos opuestos: los pares mujer-hombre, naturaleza-cultura, privado-público. Podemos añadir los de subjetividad-objetividad, pasión-razón, cuerpo-mente, concreción-abstracción y todos aquellos que en esta línea se nos ocurran. Se entendía que esta forma dicotómica de conceptualizar el mundo, repartido así en dos partes que no se consideran superpuestas, favorecía una visión esencialista de los sexos por la que la división sexual del trabajo se hacía derivar «naturalmente» de las diferencias biológicas entre los mismos.

Si entonces se pudo acaso pecar de un excesivo culturalismo en menosprecio de la biología, las nuevas investigaciones en los campos de la biología, la historia, la antropología y la psicología nos revelan que hay que «perderle el miedo» a los factores biológicos, pues si algo parece quedar de manifiesto es la absoluta plasticidad de las identidades, prácticas y deseos sexuales frente a una concepción determinista que subraya en exceso la rigidez del peso de lo biológico (Harding, 1986, 661).

A pesar de estas investigaciones, importantes sectores del feminismo retornaron en los años 80 a un pensamiento esencialista obstinado, como acabamos de ver, en resaltar las diferencias absolutas entre mujeres y varones, reforzando el más antidialéctico de los dualismos: «Las Solteras —nos dice Daly con su especial lenguaje— no están interesadas en construir puentes entre dos "partes" que carecen de deseo mutuo y que son enemigas» (Daly, 1978, 388).

Nadie niega que haya que conceptualizar de alguna forma las diferencias entre la hembra y el macho humanos, porque su anatomía y sus capacidades reproductoras difieren, al menos por ahora. Pero de la tendencia habitual de las dicotomías a la jerarquía no se sigue en absoluto la manera específica en que ésta ha sido conformada, pues se la hace derivar de las diferencias en las capacidades reproductoras.

Lo que se está tratando de destacar aquí es que las dicotomías absolutas, en este caso la que entiende las sexualidades femenina y masculina como si fueran polos opuestos, no son inocentes; tienen implicaciones importantes y claramente desfavorables a las mujeres porque acaban proponiendo un sistema de segregación sexual. Con todo, su utilidad puede residir en su capacidad metodológica descriptiva, como muy bien han visto Sherry Ortner o Michelle Rosaldo (Ortner, 1977; Rosaldo, 1974), con su análisis de lo público y lo privado desde un punto de vista antropológico. Mas debemos siempre tener en cuenta, como señala Stephen Jay Gould, que las dicotomías absolutas vulgarizan los temas que nos proponemos analizar, eliminando distingos y complejidades inherentes a los mismos (Gould, 1984): limitan la riqueza de lo real a tan sólo dos tipos absolutos, en este caso el masculino y el femenino. De esta forma, se reduce toda la posible variedad de actitudes y comportamientos del ser humano a esa pareja de variantes que, a fuerza de simplificación, resulta un vulgar estereotipo de realidades mucho más complejas y amplias.

Una de las dicotomías más persistentes y extendidas como forma de analizar al

ser humano y su relación con el mundo que le rodea es la de naturaleza-cultura. Por otra parte, el par mujer-varón, o mejor dicho, femenino-masculino, ha sido, y sigue siendo en gran medida, una de las segmentaciones más extendidas a la hora de configurar la organización social. Según Ortner, la asociación de la mujer al concepto de naturaleza y del hombre al de cultura explica en buena medida la general devaluación de la mujer. El motivo reside en que, junto al hecho de que dicha asociación aparece en casi todas las sociedades, la jerarquización de estos valores favorece el tándem varón-cultura.

En efecto, tal y como señala Celia Amorós, «parece haber algo que unifica conceptualmente la situación de la mujer por encima de la gran diversidad de situaciones, formas y grados de explotación, opresión y marginación que han sufrido las mujeres en distintas sociedades a lo largo de la historia. Este elemento unificador es el "lugar" de la mujer en la especie, que puede definirse como el lugar de la "naturaleza", lugar que se pretende que sea asimismo "natural"» (Amorós, 1985, 218).

La identificación de las mujeres con la naturaleza le parecía al feminismo radical una concepción patriarcal. Desde su óptica, los movimientos ecologistas y antimilitaristas se entendían como un problema humano, no específicamente feminista, y la implicación de las mujeres en los mismos con organizaciones propias se catalogaba más bien como un problema de «machismo organizativo» (Echols, 1989).

Sin embargo, desde el feminismo cultural se adoptaron como propias las parejas de paralelismos que dan título a este apartado: la mujer es al hombre lo que la naturaleza es a la cultura. Según esta concepción, «somos naturaleza» y «por naturaleza» poseemos tales o cuales rasgos y nos comportamos de ésta o aquella manera. Por su parte, el hombre es cultura, y como tal su único objetivo consiste en someter y sojuzgar a la mujer-naturaleza. La principal diferencia con el tradicional uso de estas dicotomías radica en que el par mujer-naturaleza es situado ahora en el lugar superior de la jerarquía valorativa que aún se sigue utilizando, por más que invertida. Nos topamos nuevamente con la ideología determinista que impregna las formulaciones de este tipo de feminismo.

Las representantes del feminismo cultural establecen unos vínculos directos entre las vidas de las mujeres, sus cuerpos y el orden natural. Según esta concepción, las féminas serán las salvadoras de la tierra porque se encuentran en mayor armonía con la naturaleza. La capacidad de ser madres las mantiene en

contacto con ésta, que es definida como esencialmente creativa, nutricia y benigna. La contextualización del concepto de naturaleza desaparece por completo3. No sólo no se cuestiona en absoluto la ideología que crea nuestra asociación con aquélla, sino que es reivindicada.

Según Daly, las mujeres forman una asociación natural con la naturaleza, constituyendo su amor por la vida la esencia, el ser de ambas. Claro que la vida se opone a la muerte, representada por el patriarcado, necrófilo por excelencia: «Las mujeres y nuestros afines —la tierra, el mar, el cielo— son sus auténticos pero no reconocidos objetos de ataque, siendo victimizadas en tanto que Enemigas del patriarcado —de todas sus guerras, de todas sus profesiones—» (Daly, 1978, 28). Este rechazo de las profesiones masculinas(sic) está relacionado con la crítica a los que se podrían denominar usos patriarcales de la ciencia.

Susan Griffin, por ejemplo, defiende una forma de «observación pasional», opuesta a la pretensión patriarcal de objetividad, separada de las emociones (Griffin, 1978, xv). Necesario resulta criticar la tradicional (y falsa) asociación del varón con la objetividad, lo que le niega la posibilidad e incluso el derecho a la subjetividad, a las emociones, y reserva en apariencia este terreno a la mujer. Pero nada más lejos de las intenciones de Griffin que esta crítica, ya que no sólo no discute el fundamento de estos dualismos sino que pretende consagrarlos, aplaudiendo la asociación de las mujeres con la subjetividad y elevándola a la categoría de «lo bueno».

Aunque en su libro Woman and Nature parte de que la idea de la mujer como naturaleza ha sido creada por los hombres, que se autocalifican como cultura, Griffin termina por expresar su firme creencia de que existe, por un lado, tal identificación entre mujer y naturaleza, y entre varón y cultura por el otro. Pero le da la vuelta al argumento al señalar que la cultura científica creada por los varones no es sino el resultado de la alienación de la naturaleza femenina que forma parte de ellos (en lo que sigue el argumento psicoanalítico de la bisexualidad) y que los varones se han negado a cultivar en sí mismos. Así pues, si el eje central lo ha constituido históricamente el binomio varón-cultura, en esta nueva versión la primacía radica en su opuesto mujer-naturaleza, y la producción científico-masculina no sería otra cosa que el resultado del afán del varón por negar su propia naturaleza.

Si la naturaleza es vista desde algunas fuentes como agresiva y masculina, aquí

el planteamiento es el inverso: la naturaleza es tratada como algo benigno y femenino, concepción que muy probablemente hunde sus raíces, al menos las más próximas, en la contracultura y el nacimiento de los movimientos ecologistas. Con ello se demuestra lo que de histórico y cultural subyace en el concepto de naturaleza, incluyendo por supuesto la acepción empleada por estas féminas. Lo natural es utilizado según conviene: bajo el reino de la moralidad fálica lo no natural se convierte en normativo, escribe Daly (Daly, 1978, 167). Lo que podría ser una crítica legítima al predominio de una sexualidad de tipo patriarcal, queda desvirtuado por la alusión a lo natural. Por lo general, en este tipo de razonamientos, cuando se quieren disculpar nuestras actitudes pasivas y de sumisión, se menciona una femineidad condicionada por el patriarcado; si se trata, sin embargo, de referirse a las mujeres como las nutricias, amorosas, abiertas y favorables a la igualdad, entonces se nos habla de la naturaleza femenina. Pero si nos referimos a la femineidad como algo innato, ¿de qué manera podremos criticar las teorías que nos han antecedido acerca de cuál es nuestra naturaleza y en qué medida podemos ser sujetos?

En los albores del feminismo contemporáneo, las feministas se manifestaban con ardor en contra de lo biológico como determinante de las desigualdades sociales entre mujeres y varones. Las teorías de Freud fueron rechazadas por algunas de aquellas feministas por su reduccionismo biológico, que achacaba a la biología el origen de la dominación masculina, sin efectuar distingo entre naturaleza y cultura (Mitchell, 1975).

Si bien entonces se hizo quizás un excesivo hincapié en lo cultural y se relegó lo biológico a lo puramente inexistente, pronto se volverían las tornas. Autoras como Griffin, que reivindica «lo que de salvaje permanece en nosotras», o Rich, con la idea de que «pensemos a través del cuerpo», han abierto el camino para que confiemos en nuestros instintos biológicos: «He llegado a pensar...que la biología de las mujeres —la difusa e intensa sensualidad que irradia de nuestro clítoris, pechos, útero, vagina; los ciclos lunares de la menstruación; la gestación y fruición de la vida que puede tener lugar en el cuerpo de la mujer— posee muchas más implicaciones radicales que las que hemos apreciado hasta ahora. El pensamiento patriarcal ha limitado la biología femenina según sus propias y estrechas especificaciones. La visión feminista ha renegado de la biología femenina por estas razones, pero pienso que acabará contemplando nuestras características físicas como un recurso más que como un destino. Con el fin de vivir una vida plenamente humana requerimos no sólo el control de nuestros cuerpos (aunque dicho control es un prerrequisito); debemos tocar la unidad y la

resonancia de nuestros rasgos físicos, nuestro vínculo con el orden natural» (Rich, 1976, 21).

Lo que un pensamiento crítico con el biologismo ha dado en considerar como un importante locus de la opresión de las mujeres —la «naturalidad» de nuestras funciones reproductoras— es reivindicado por este feminismo como una posible fuente de liberación. Se olvida así que la asociación de la mujer con la naturaleza no se puede derivar sin más de su función reproductora sino de su situación universal de marginación y opresión, desde donde se la define como naturaleza y, por ende, como algo a ser controlado (Amorós, 1985, 34, 46 y 162). Pero aparte de la irrealidad de este proyecto, existe, según nuestra opinión, una concepción errónea acerca de las nociones y las relaciones entre naturaleza y cultura o, si lo preferimos, entre biología y sociedad, en la base de este planteamiento. Lo más sensato que se puede decir sobre la naturaleza humana es que posee la capacidad para construir su propia historia, con una trayectoria que se caracteriza por las victorias sociales sobre la naturaleza. Nada hay en la «naturaleza humana» que pueda ser visto como inmutable: la vida humana posee una naturaleza autocreadora, con capacidad para controlar la dirección de su desarrollo. Los humanos somos, por naturaleza, no naturales.

Fundamentar nuestro ser social en lo biológico, como si ambos aspectos pudieran ser diferenciados con claridad; hablar de nuestro cuerpo como si la percepción que de él tenemos no estuviera cargada de significados culturales4; centrarse, por último, en las partes del mismo relacionadas con el sexo y la reproducción, son mecanismos ideológicos con los que el patriarcado ha mantenido tradicionalmente su dominación y que ahora vienen a ser defendidos por este tipo de feminismo. Ni que decir tiene que se ha idealizado todo lo relacionado con el cuerpo femenino, como si todas sus facetas no tuvieran su envés (como ya lo advirtió Simone de Beauvoir, aun cuando ésta última acentuó especialmente los aspectos negativos) y como si los varones no tuvieran también un cuerpo.

Uno de los terrenos donde más claramente se realiza el paso del ser al deber ser es en el de la maternidad, donde la posibilidad biológica de parir se convierte en mandato por medio de la afirmación de un instinto materno universal en la mujer. Dicha afirmación garantizará, en primer lugar, que se asuma —y asuma ella misma— que tiene que ser madre y, en segundo lugar que, gracias a ese instinto, la maternidad biológica se transforme en maternidad sociológica —es decir, en la maternidad como hecho social una vez superado el dato biológico—.

De esta manera se consigue que las diferencias biológicas entre los sexos se conviertan en una base para identificar lo que es justo. Ahora bien, «las ideas sobre la justicia no pueden ser deducidas de los hechos de la naturaleza aunque, por supuesto, uno puede empezar con el a priori de que lo que es natural es bueno —suponiendo que uno desee aceptar, por ejemplo, que la ceguera infantil producida por el tracoma es “justa”—» (Lewontin y cols., 1987, 93). La defensa del cuerpo, de sus sensaciones y de la maternidad en tanto que hechos naturales, realizada por este tipo de feminismo, que los separa del contexto histórico y cultural, no hace sino reproducir las mismas técnicas ideológicas que han servido para someter a las mujeres.

3. SOBRE ESENCIAS, SEPARATISMOS Y SUPERIORIDAD FEMENINA

Según se deduce de lo que llevamos expuesto hasta ahora, un rasgo característico del feminismo cultural consiste en la creencia en unas esencias femenina y masculina. Desde sus inicios, el movimiento feminista contemporáneo se planteó la tensión existente entre 1°) los rasgos específicos de la «subcultura femenina»5 que podían ser aprovechables y dar fuerza al propio movimiento y 2°), la opresión derivada de la construcción del género, del papel que se había asignado a la mujer, del mito que la rodeaba. Sin embargo, hoy parece que esta tensión ha desaparecido en algunos sectores feministas. Se hace derivar la opresión de la mujer de la supresión del principio femenino y se idealiza, de paso, la supuesta femineidad. Encontramos nuevamente que la argumentación en este sentido muestra un componente fuertemente biologista. En su libro sobre el fenómeno del transexualismo, Janice Raymond sostiene que los hombres que se transforman en mujeres atacan la esencia biológica de estas últimas: «Los transexuales que se convierten de hombre en mujer intentan neutralizar a las mujeres por medio de hacer innecesaria la mujer biológica», con la pretensión de hacernos creer que «verdaderamente son una de nosotras». Lo curioso es que, en el caso de las mujeres que pasan a ser hombres, no sucede lo mismo, no se cuestiona al «hombre biológico» sino que «se neutralizan a sí mismas en tanto que mujeres biológicas» (Raymond, 1979, xxv y 100). Daly, a su vez, no le anda a la zaga a Raymond cuando afirma que «el transexualismo...es un intento de cambiar hombres en mujeres, cuando de hecho ningún hombre puede asumir los cromosomas femeninos» (Daly, 1978, 238).

Siempre había pensado que el fenómeno del transexualismo (así como el del hermafroditismo, e incluso el del travestismo) resultaba particularmente relevante para cuestionar la fundamentación biológica de los roles sexuales así como para, a la vez, mostrar la fuerza de dichos roles, que obligaban a tantos seres a sentirse incómodos con su cuerpo biológico, pero nunca había leído nada en este sentido6. Paradójicamente, el transexualismo no cuestiona la antedicha fundamentación biológica de la división de funciones por sexos sino que la reafirma, según Raymond. Daly, que sigue en éste y otros muchos argumentos a Raymond, sostiene que la femineidad —constructo masculino y techo de las aspiraciones de los transexuales convertidos en féminas— no tiene nada que ver con el hecho de ser mujer —constructo de nadie e imposible de alcanzar por el varón— (ibíd., 68).

En las antípodas se sitúa Simone de Beauvoir quien, ante las nuevas tendencias —en los años 80 frente a los años 70— que mistificaban lo femenino, declaraba que «no se debe creer que el cuerpo de la mujer proporciona una nueva visión del mundo. Eso sería ridículo y absurdo. Significaría convertirlo en un anti-pene»7.

Ridículo o no, el caso es que existía por parte de estas feministas la firme creencia en una esencia femenina superior, por supuesto, a la masculina; esta última se caracteriza por una conciencia dividida así como por un mundo sadomasoquista «que es el modo normal de existencia del patriarca masculino, quien se muestra incapaz de relacionarse con el misterio profundo, la integridad, el Yo volcado al Otro» (Daly, 1987, 387). La mujer sobresale en todos estos dominios ya que un varón, por muy ecologista que sea, «puede resumir las "leyes de la ecología", pero es algo muy distinto intuir los misterios profundos, tejer los hilos de un análisis que se encuentra en contacto permamente con estos misterios» (ibíd., 401).

El significado de la integridad citada por Daly es explicado por Raymond como una «unidad originaria... anterior a las definiciones culturales de masculinidad y femineidad» que «siglos de socialización patriarcal en los roles y estereotipos sexuales han ido minando» (Raymond, 1979: 163). ¿Será que se nos ve como seres pre-sociales, «naturales», y que ahí reside nuestra bondad, tal y como lo quiso ver Rousseau, o como lo ven los nuevos salvacionistas del mundo cuando apelan a «la mujer» como nueva salvadora de la humanidad a causa de su no contaminación con los valores de la cultura?

Cuando el feminismo cultural elabora la idea de una superioridad de las mujeres y valora negativamente las cualidades atribuidas a los varones, adopta una perspectiva transhistórica porque la hace derivar de la maternidad y del amor maternal. Por añadidura, una visión de esta clase comporta a menudo la creencia en un matriarcado entendido, bien como lo que hemos perdido, bien como la utopía por venir, o ambas cosas a la vez.

Rich celebra la aparición dentro del feminismo de la «controversia matriarcal» como forma de reexaminar la reacción «contra la biología» de una autora como Simone de Beauvoir8 que, según ella, fue lógica pero equivocada. Cuando Rich reclama implícitamente un retorno a la biología se está refiriendo a la necesidad de una re-valorización de la maternidad, entendida como opción y no como institución, como algo que las mujeres pudieran escoger libremente y no de manera impuesta, perspectiva que, en efecto, de Beauvoir no vislumbró. Pero aún comprendiendo la crítica a esta última y la necesidad de resaltar los aspectos positivos de la maternidad que el feminismo en algunos momentos descuidó, ¿qué tiene ello que ver con la celebración de un retorno de la polémica sobre el matriarcado? ¿Acaso está Rich interpretando el término matriarcado literalmente como el poder de las madres?

Según Celia Amorós, el mito del matriarcado sería un mito misógino y patriarcal. El paso del matriarcado al patriarcado no se halla nunca referido a la capacidad reproductora de la mujer sino a una descalificación moral que alude a la oportunidad perdida, a la incapacidad de mantenerse en una situación de supremacía (Amorós, 1985, 279-80). En cualquier caso, el recurso a lo biológico aparece después. Eva, aunque no representante de un matriarcado sí protagonista de una situación igualitaria, se deja tentar por la serpiente —símbolo femenino —. Al convencer a Adán —pobre inocente—, comete la torpeza de provocar la expulsión del paraíso, no sólo de ellos mismos sino de toda la humanidad venidera. Entonces, y sólo entonces, se alude a su biología como una maldición: no se le dice «y parirás» sino «y parirás con dolor». El mito no parte de la biología, pero luego, en cualquier caso, la consagra.

Por otra parte, los mitos matriarcales estilo Bachofen, que volvieron a estar en auge en los años 80 y 90, se caracterizan por un tufillo victoriano de mujer-toda-virtud colocada en un pedestal, sin traducción, no obstante, en poder político o económico. Es decir, se la sitúa en un terreno que trasciende las coordenadas «normales» de la vida cotidiana, en un proceso recurrente que coloca a la mujer en los extremos —en lo peor y en lo mejor—, con el trato desigual que ello

supone.

4. LA «NUEVA» DEFINICIÓN DE LA MUJER COMO MADRE

En la primera mitad de la década de los 70 las feministas se habían centrado más en los aspectos económicos, explotadores y de aislamiento que suponía la maternidad, maternidad que hasta entonces se había dado como cosa hecha que nadie cuestionaba. Pero en la segunda mitad de los años 70 muchas feministas se encontraban en la treintena, habiendo pospuesto hasta entonces su maternidad, que se revelaba así mucho más como una opción que como una imposición. Junto a esta reflexión sobre una maternidad que personalmente les incumbía, las feministas comenzaron a interrogarse no ya sólo por la ausencia del varón en el cuidado de la descendencia sino de todo lo que fuera capacidad nutricia hacia los demás9. En suma, estos escritos intentan comprender las complejidades psicológicas del deseo de las mujeres por ser madres y de las implicaciones de la maternidad como institución.

Nancy Chodorow (1978, 1984) realiza un intento, que traería cola, de vincular los problemas de la identidad genérica y la dominación masculina. Con su planteamiento, Chodorow desafió la ortodoxia freudiana sobre la formación del género y sugirió nuevas ideas sobre sexualidad y maternidad. Al mismo tiempo, recalcaba la necesidad de la incorporación efectiva del varón a las tareas maternales como forma de evitar un desarrollo psicológico que condiciona, poco menos que inevitablemente, nuestra percepción y vivencia de lo femenino y lo masculino.

Paralelamente, pero esta vez impulsado por las tendencias del lesbianismo político, aparecía otra corriente que, desde otros caminos, convertía, en semejanza a Chodorow, a la maternidad en sinónimo de un vínculo intrínseco y básico entre mujeres. El fundamento teórico de esta propuesta descansaba en el eslabón perdido, a causa de la intervención masculina, entre madres e hijas. Este sector de lesbianas, entre las que se incluyen Adrienne Rich y Mary Daly, propugnaba semejante tesis con miras a resaltar las dificultades con que el lesbianismo, potencial en todas las mujeres y fuente de unidad, se topaba bajo el patriarcado para su desarrollo.

Los planteamientos de Chodorow, mejor cimentados científicamente, proporcionaron legitimidad a la orientación más sentimental y voluntarista de las lesbianas, constituyendo una referencia obligada en el feminismo y un reto para la explicación freudiana ortodoxa del desarrollo del género. Aunque ambas corrientes difieran en algunos de sus objetivos y conclusiones, en realidad confluyen a la hora de desarrollar lo que se ha dado en llamar un «pensamiento maternal» (maternal thinking) (Ruddick, 1983), de amplia influencia dentro y fuera del feminismo. Con todo, y a efectos de este trabajo, nos centraremos en los trabajos de las autoras cercanas al lesbianismo político.

En 1976, Adrienne Rich dedicó un libro entero a la distinción entre maternidad como institución y maternidad como elección, abogando por esta última a fin de que sea verdaderamente libre (Rich, 1976). Se abría así el camino de la revalorización de la maternidad por parte del feminismo. Rich, aunque idealiza la maternidad, menciona la utilización que las mujeres carentes de poder hacen a menudo de la misma y de sus hijos como forma de ganarse su parcela en este dominio. Implícitamente llega a reconocer la necesidad de una incorporación masculina al cuidado de la prole, pero opta finalmente por excluir total y absolutamente al varón de este proceso, quizás al comprobar que esta exclusión no tiene lugar en la vida práctica en la medida deseada.

Con todo, el énfasis más antimasculino aparece en Daly, para quien la dinámica inherente entre madre e hija es la de la amistad mientras que la creada entre padres e hijos se corresponde con el reino del terror (Daly, 1978, 39-40). Nostálgica de un mundo donde, en su opinión, reinaba una absoluta segregación entre los sexos, Daly argumenta que el varón no ha cesado en su intención de separar a la madre de la hija. Incluso las madres, fieles a las enseñanzas masculinas, contribuyen a esta separación al impulsar a sus hijas a ser «sexys», a gustar a los chicos, a tomar la píldora y, por ende, a abortar como consecuencia posible de sus relaciones con los varones (ibíd., 278). Para Rich, a su vez, el desarrollo feminista del siglo XIX, la «falsa» liberación de los años 20 del siglo XX y las nuevas opciones abiertas por el control de natalidad han debilitado el vínculo entre madres e hijas, esencial para el mantenimiento de la red de intensa amistad entre las mujeres, fruto de las expectativas y de unas pautas de vida comunes (Rich, 1978, 237). La opresión proviene, pues, no de la construcción del género sino de la represión del principio femenino. Las diferencias dentro del movimiento feminista se atribuyen así, no a la diversidad del movimiento sino al patriarcado, que ha profanado el vínculo entre madre e hija, origen del vínculo más general entre mujeres.

5. ¿HETEROSEXUALIDAD VERSUS LESBIANISMO?

Corresponde al temprano feminismo radical de finales de los 60 y principios de los 70 el «descubrimiento» y la puesta en cuestión de la institución de la heterosexualidad.

El aumento de la visibilidad de las lesbianas más los análisis teóricos de la importancia del clítoris forzaron a las feministas a reconocer que la sexualidad está socialmente condicionada y que la heterosexualidad está prescrita por la cultura, no por la biología. (Koedt, 1973). Sin embargo, en los primeros momentos del ascenso del feminismo radical el movimiento pasó a relegar a las lesbianas a un segundo plano y a tratar de que no se le asociara públicamente con el lesbianismo. La homofobia y las actitudes antisexo hacían estragos. El resultado fue el silenciamiento de este sector.

El lesbianismo había sido minusvalorado hasta entonces como una opción «meramente» sexual, no política. Las lesbianas emprendieron la tarea de convencer a la mayoría heterosexual de que su conducta, tachada de masculina, no se hallaba identificada con el hombre —male identified—, pues nada se encontraba más lejos de su intención que una nueva explotación de las mujeres. A tal fin redefinieron el lesbianismo primordialmente como una opción política, pasando así a convertirse en el acto supremo de la solidaridad política feminista. Se rebajó su contenido sexual y comenzó a hablarse de sensualidad y de comunicación antes que de sexualidad y deseo. El conjunto del movimiento pareció aceptar el lesbianismo a condición de que se desenfatizara lo sexual y se realzara el compromiso político10. El lesbianismo se convirtió en un modelo político para las feministas, y las heterosexuales fueron acusadas de colaborar con el enemigo, tal y como vimos anteriormente (Mae Brown, apud Echols, 1983, 446). De esta forma se distorsionaba el sentido de lo personal es político dándole un carácter prescriptivo en vez del de herramienta analítica con el que fuera concebido.

Ello creó importantes tensiones entre las heterosexuales y las lesbianas políticas, y entre éstas y las que no se conformaban con la minimización del componente sexual de su opción por el lesbianismo. Éste fue el contexto en el que aparece el

artículo de Adrienne Rich «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana»11 (1980, 1983), en el que cristalizan algunos de los elementos del feminismo cultural. El artículo proclama, en la línea de las autoras citadas previamente, que la heterosexualidad no es necesariamente una institución natural sino socialmente construida e impuesta a las mujeres a través de fuerzas estructurales controladas por los hombres.

Pero la principal novedad que aporta Rich reside en su propuesta de un lesbian continuum: la solidaridad entre las mujeres es el resultado de la resistencia a las coacciones derivadas de la heterosexualidad obligatoria (compulsory heterosexuality)12, considerada el mecanismo clave de la dominación. De esta forma Rich logró tender un puente con las mujeres heterosexuales con su concepto de «continuo lesbiano», puesto que es la afinidad con otras mujeres, sexual o no, lo que define como lesbiana, y no con quien una se acuesta. Es un vínculo político, no sexual, el que une a las mujeres.

Si bien en un principio habla de institución de la heterosexualidad y de heterosexualidad obligatoria —para distinguirla de las relaciones heterosexuales concretas— Rich, a diferencia de Koedt, quien había hecho esta distinción bastantes años antes, acaba en este artículo por no distinguir entre institución y relación heterosexual. Llega a la conclusión de que todas las relaciones heterosexuales son coactivas al convertirlas en una metáfora de la rapacidad masculina y de la victimización de las mujeres.

Ello tenía que ver con el «descubrimiento» en los años 70 de la violencia contra las mujeres, una redefinición de su significado y de algunas de sus modalidades (violaciones, malos tratos), así como la acuñación de nuevas conceptualizaciones (acoso sexual). Ya en 1971 Susan Griffin había dicho que los elementos básicos de una violación se hallaban incluidos en todas las relaciones heterosexuales (Griffin, 1971). Rich polemiza con Brownmiller por haber proclamado que la violación constituye violencia contra las mujeres mientras que el coito no. Las propuestas iniciales del feminismo radical de querer hacer compatibles la lucha contra las agresiones con unas mejores relaciones con los hombres fueron abandonadas al concebirse toda heterosexualidad como violencia masculina.

Mientras se iban consolidando propuestas como la del feminismo antipornografía, aparecen a finales de los años 70 voces desde sectores minoritarios de mujeres que protestaban por lo que consideraban su «desaparición» en nombre de una sororidad (sisterhood) irreal. La idea de

diferencia de género —la acentuación de las diferencias entre hombres y mujeres bajo la rúbrica de un colectivo «mujer» como un todo unificado— empezó a ser sustituida por una nueva acepción de «diferencia» que comenzó a abrirse paso: la de diferencia entre las mujeres, que propugnaba el reconocimiento de las fronteras impuestas por los factores de raza, clase, etnicidad, edad u orientación sexual. Dos sectores de mujeres se mostraron especialmente sensibles y activos a estos planteamientos: las lesbianas y las mujeres de color (de Lauretis, 1993).

El pretendido modelo unificador de las mujeres proveniente de la corriente del lesbianismo político provocó que sectores de las lesbianas se rebelaran contra una imagen que, para convertirlas en respetables, oscurecía su sexualidad y, de paso, también la de las heterosexuales. Es decir, los intentos de diferenciar a toda costa la sexualidad de las mujeres de la de los varones habían provocado la negación de las diferencias entre las propias mujeres, ya fueran lesbianas o heterosexuales. Para ello, ciertas expresiones del erotismo habían sido silenciadas y anatemizadas por no considerarse políticamente correctas, creándose un ideal de expresión de «la» sexualidad feminista que no se correspondía con la experiencia de muchas lesbianas —ni tampoco de mujeres heterosexuales—. La reacción fue la de reivindicar esos comportamientos anatemizados por entender que constituían una parte de dicha experiencia o, simplemente, del derecho a explorar nuevas posibilidades en un terreno tradicionalmente vedado a las mujeres.

La problemática del sida contribuyó al incremento de la solidaridad entre lesbianas y gays, al dispararse la homofobia contra el colectivo homosexual, lo cual resaltó lo que de común tenían entre sí estos grupos. El movimiento queer puede leerse como un intento de respuesta a políticas que, desde uno u otro campo del espectro social, político o ideológico, han atacado, minimizado o excluido a grupos como las lesbianas, los gays, los transexuales y travestis, que han traspasado las barreras del género que responden al binomio tradicional hombre/mujer-masculino/femenino. Frente a la idea de unas minorías con una identidad lesbiana y gay fijas, que contenían y naturalizaban el género, desde las posiciones queer se reconoce la movilidad (restringida) del deseo y se sostiene una relación crítica con el género, basada en el disenso en torno a las relaciones y significados hegemónicos y estructurados acerca de la sexualidad y el género (Duggan, 1992).

Una destacada representante de esta posición es Judith Butler, quien se manifiesta en contra de los presupuestos heterosexuales construidos en los cimientos de las

teorías de género, feministas o no. Para esta teórica no sólo están construídas socialmente la masculinidad y la feminidad sino también la heterosexualidad y la homosexualidad.

En Gender Trouble (1992), tomando como ejemplos las prácticas de las drag queen, de travestismo y de las butch/femme, construye su propia concepción del género como performance, como representación, como parodia. Butler rechaza explícitamente que la identidad de género sea el fundamento del movimiento feminista al subrayar que no puede mantenerse como fundamento de la unidad del movimiento una sola identidad como punto de partida. A Butler le produce incomodidad la dimensión normativa implícita en los intentos de establecer una común identidad feminista. Ello le lleva a proponer que ésta no gire en torno a uno sólo de los aspectos que caracterizan al grupo de las mujeres, enmarcado exclusivamente en el binario masculino/femenino, pues de esta forma quedaría «descontextualizado y separado analítica y políticamente de la constitución de la clase, la raza, la etnicidad y otros ejes de las relaciones de poder que conforman la "identidad" a la par que la convierten, en tanto que noción en singular, en una denominación inapropiada» (ibíd., 4).

De hecho, la importancia de la teoría y la política queer es intentar coaliciones a pesar de las barreras de clase, raza, y género, y reconocer las diferencias mientras que se produce la unidad. Se trata de evitar los nacionalismos y separatismos sin llegar a un universalismo que no se considera real (Duggan, 1992, 26. de Lauretis, 1991, xi). Quizás podría hablarse de coaliciones o alianzas por afinidad mejor que por identidad, como señala Haraway (1995).

Central en esta polémica fue, asimismo, la reacción de las feministas de color, en especial las mujeres negras pero también las chicanas, asiáticas y en general las que se autodenominaban mujeres del tercer mundo —instaladas en los Estados Unidos, claro está; no estamos hablando de una discusión global—13. La antología This Bridge Called my Back (Writings by Radical Women of Color), editada en 1981 por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, constituyó un hito en la expresión de las experiencias de intolerancia, prejuicio y negación de las diferencias que estas minorías habían vivido en el seno del movimiento feminista.

Ya en 1979 Audre Lorde, en un texto profusamente citado, denunciaba la arrogancia del feminismo académico al atreverse a plantear cualquier discusión de teoría feminista sin examinar las múltiples diferencias entre las mujeres y sin

contar con las aportaciones de las mujeres pobres, negras y del tercer mundo así como de las lesbianas —es decir, con menor acceso a la Academia que las blancas de clase media— (Lorde, 1979, 1981a). Conviene matizar, no obstante, que no es que las feministas de color no hubieran criticado desde el principio a las feministas blancas por asumir como universal su experiencia; la novedad residía en su negativa a continuar cediendo la primacía del movimiento a las feministas WASP'S (Echols, 1989, 292)14. En concreto, este «nuevo» feminismo rechazaba la idea de que todas las mujeres sufren la misma opresión por ser mujeres, idea que, de ser sostenida, pierde de vista los diversos instrumentos del patriarcado —racismo, por ejemplo— para ejercer la dominación sobre las mujeres15. La opresión de las mismas no conoce barreras raciales ni étnicas —bien lo sabía Lorde—, pero eso no quiere decir que sea idéntica para todas (Lorde, 1981 b). Las minorías se pronunciaban, pues, contra la opresión racial, de género, de clase y heterosexual por entender, en expresión certera, «que los diversos sistemas de opresión se encuentran interconectados» (Combahee River Collective, 1981, 210). Para quienes experimentan estas opresiones resulta difícil separarlas porque son sufridas simultáneamente en sus propias carnes: sus vidas no pueden ser divididas en compartimentos estancos en las diversas categorías que las oprimen (ibíd., 213). De hecho, las mujeres de color expresaban muy claramente que, por mor de su raza, participaban en grupos minoritarios donde sufrían el sexismo, pero padecían a su vez el racismo en su militancia en las organizaciones feministas de predominancia blanca. Es decir, no se sentían mujeres primero y minorías después ni a la inversa: para ellas eran categorías inseparables (Almsquist, 1995).

Un problema añadido al no reconocimiento de las diferencias entre las mujeres y a su adscripción simultánea a otros grupos oprimidos ha consistido en haber sido acusadas de male-identified, de identificación con planteamientos «masculinos» (Smith y Smith, 1981, 121). Al resaltar que no sólo sufrían opresión como mujeres, estaban afirmando que compartían problemas con otros miembros de su grupo oprimido: las minorías del tercer mundo con los varones de sus grupos étnicos, las lesbianas con los gays y las «pobres» con los varones de su clase. Un enfoque de corte esencialista que enfatizaba las semejanzas entre las mujeres para así agrandar las diferencias con los varones no podía admitir tanta proximidad, ahondándose así más la división entre las mujeres que no sentían reconocidas sus diferencias políticas y vitales.

¿Qué proponían las mujeres de las diversas minorías? La creación de una definición más inclusiva de feminismo (Moraga y Anzaldúa, 1981, xxiii). Lorde

lo formulaba muy claramente: sin comunidad (feminista) no hay liberación, pero este sentido de comunidad no debe suponer la eliminación de las diferencias, pues las mujeres de las minorías saben y sienten que para sobrevivir a los diversos sistemas de opresión tienen que hacer causa común con todos aquellos que se identifican como fuera de las estructuras (Lorde, 1981a, 99). De ahí los pronunciamientos en contra de una política separatista, valorada por cuanto tiene de senda para la forja de identidades pero a la que se considera un privilegio de mujeres blancas de un estrato social y económicamente superior, que pueden formular su existencia al margen de los varones de su misma raza y condición social. No así la mayoría de las mujeres que conocen, ampliando la argumentación de Barbara y Beverly Smith, que el racismo, el clasismo o el heterosexismo no es específico del género y que afecta a todas las personas de color, de clase trabajadora o de condición homosexual. Por ello resulta necesario, si se maneja esta óptica, la formulación de políticas de coalición alrededor de cuestiones concretas, sin que se tenga por ello que comulgar con todos los planteamientos de gente que puede ser muy diferente pero que comparte un núcleo importante de problemas, políticas que permitan tratar al mismo tiempo las identidades de raza, sexo, clase e identidad sexual y no una sola dimensión (Smith y Smith, 1981, 126-27).

Cabe señalar, como conclusión, que podemos leer las posiciones del feminismo cultural, y su concreción más sonora del movimiento feminista antipornografía en los Estados Unidos en los años 80, como un intento del movimiento feminista de evitar su excesiva fragmentación y de combatir la impotencia frente a la poderosa reacción conservadora de esos mismos años. La senda seguida fue la abierta por el feminismo radical en su falso universalismo —«la mujer», un todo unificado como fundamento del movimiento—; el motor, el espanto ante la toma de conciencia de la violencia sexista, y la herramienta, el modelo del lesbianismo político y sus pretensiones separatistas como via para la acentuación de las semejanzas entre las mujeres y su diferenciación de todo lo masculino. En los mismos 80 estalla la «rebelión» en el seno del movimiento feminista, y en los años 90 aparecen las políticas queer y los planteamientos posmodernos, que hacen saltar por los aires pretendidos monopolios de las voces feministas —la proclamación del «nosotras» frente al «yo»—. Minorías de todo tipo se alzaron para recuperar como polivalente y coral un espacio inclusivo de todas las mujeres en un mundo globalizado.

BIBLIOGRAFÍA

ALMSQUIST, Elizabeth M. (1995), «The Experiences of Minority Women in the United States: Intersections of Race, Gender and Class», en Jo Freeman, ed., Women: A Feminist Perspective (5a edición), Mountain View, California, Mayfield Publishing Company, págs. 573-606.

AMORÓS, Celia (1985), Crisis de la razón patriarcal, Madrid, Anthropos.

BARRY, Kahtleen (1984), Female Sexual Slavery, Nueva York y Londres, New York University Press. Versión esp. (1987), Esclavitud sexual de la mujer, trads., Paloma Villegas y Mireia Bofill, Barcelona, LaSal.

BARRY, Kahtleen (1994), «Teoría del feminismo radical: política de explotación sexual», en Celia Amorós (coord.), Historia de la teoría feminista, Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, págs. 295-309.

BROWNMILLER, Susan (1981), Against Our Will, Nueva York, Bantam Books.

CHODOROW, Nancy (1984) (ed. orig., 1978), El ejercicio de la maternidad, Barcelona, Gedisa.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1981), «A Black Feminist Statement», en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.).

DALY, Mary (1978), Gyn/Ecology, Boston, Beacon Press.

DUGGAN, Lisa (1992), «Makin it Perflectly Queer», Socialist Review, 22, núm. 1, págs. 11-31.

DWORKIN, Andrea (1980), «Why So-Called Radical Men Love and Need Pornography», en Laura Lederer (ed.), Take Back the Night, Nueva York, William Morrow.

— (1981), Pornography, Nueva York, Perigee Books.

ECHOLS, Alice (1983), «The New Feminism of Yin and Yang», en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), Powers of Desire. The Politics of Sexuality, Nueva York, Monthly Review Press, págs. 439-59.

— (1989), Daring to Be Bad. Radical Feminism in America, 1967-1975, Minneapolis, University of Minnesota Press.

FIRESTONE, Shulamith (1970), The Dialectic of Sex, Nueva York, Bantam Books. (Versión española, La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairós, 1973).

FRIEDAN, Betty (1983), La segunda fase, Barcelona, Plaza y Janés.

KOEDT, Anne (1973), «The Myth of the Vaginal Orgasm», en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), Radical Feminism, Nueva York, The New York Times Book Co.

KREPS, Bonnie (1973), «Radical Feminism 1», en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), Radical Feminism, Nueva York, The New York Times Book Co.

GEARHART, Sally Miller (1982), «The Future —If There Is One— Is Female», en Pam McAllister (ed.), Reweaving the Web of Life. (Feminism and Non Violence), Philadelphia, New Society Publishers.

GOULD, Stephen Jay (1984), «Similarities between the Sexes», The New York Times Book Review, 14 de agosto, pág. 7.

GREER, Germaine (1971), The Female Eunuch, Nueva York, McGrawHill.

— (1984), Sex and Destiny, Nueva York, Harper & Row.

— (1987), «Los hombres y la violencia sexual», El País, 24 de mayo.

GRIFFIN, Susan (1971), «Rape: the All-American Crime», Ramparts, vol. 10, núm. 3, septiembre, págs. 26-35.

— (1978), Woman and Nature, Harper & Row.

HARAWAY, Donna J. (1995), Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.

HARDING, Sandra (1986), «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», Signs, vol. 11, núm. 4, verano, págs. 645-664.

JÓNASDÓTTIR, A. (1992): El poder del amor. (¿Le importa el sexo a la democracia?), Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València.

LAQUEUR, Thomas (1994), La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.

LAURETIS, Teresa de (1991), «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», Differences, núm. especial: «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», verano, págs. iii-xviii.

— (1993), «Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica», en María Cecilia Cangiano y Lindsay Dubois (comps.), De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, págs. 73-114.

LEWONTIN, R. C.; ROSE, Steven y KAMIN, Leon J. (1987), No está en los genes. Racismo, genética e ideología, trad. Enrique Torner, Barcelona, Crítica.

LORDE, Audre (1981a), «The Master’s Tools Will Never Dismantle The Master’s House», en Moraga y Anzaldúa (eds.).

— (1981b), «An Open Letter to Mary Daly», en Moraga y Anzaldúa (eds.).

MACKINNON, Catharine (1995), Hacia una teoría feminista del estado, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.

MARQUES, Josep-Vicent (1991), «Varón y patriarcado», en Josep-Vicent Marqués y Raquel Osborne, Sexualidad y sexismo, Madrid, Fundación Universidad-Empresa.

MACCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn (eds.) (1982), Nature,

Culture and Gender, Cambridge, Cambridge University Press.

MITCHELL, Juliet (1975), Psicoanálisis y feminismo, Barcelona, Anagrama.

MORAGA, Cherríe y ANZALDÚA, Gloria (eds.) (1981), This Bridge Called My Back. (Writings by Radical Women of Color), Nueva York, Kitchen Table-Women of Color Press.

— (1981), «Introduction», en Moraga y Anzaldúa (eds.).

MORGAN, Robin (1978), Going Too Far, Nueva York, Random House.

NÚÑEZ, Esther (2003), «La transexualidad en el sistema de géneros contemporáneos. Del problema del género a la solución del mercado», en Raquel Osborne y Oscar Guasch (eds.), Sociología de la sexualidad, Madrid, CIS-S. XXI.

ORTNER, Sherry (1997), «¿Es la mujer respecto al hombre lo mismo que la naturaleza respecto a la cultura?», en Antropología y Feminismo, Barcelona, Anagrama.

OSBORNE, Raquel (1993), La construcción sexual de la realidad, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.

— (2002), «Sujeto, sexualidad, dominación: reflexiones en torno a “lo personal es político”», Jornadas Feministas Córdoba 2000. Organiza: Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, págs. 121-129.

PETCHESKY, R. P. (1985), Abortion and Woman’s Choice (The State, Sexuality, and Reproductive Freedom), Boston, Northeastern University Press.

POSADA KUBISSA, Luisa (2001), «Las hijas deben ser siempre sumisas (Rousseau). Discurso patriarcal y violencia contra las mujeres: reflexiones desde la teoría feminista», en Asun Bernárdez (ed.), Violencia de género y sociedad: una cuestión de poder, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Ayuntamiento de Madrid.

RAYMOND, Janice G. (1979), The Transsexual Empire, Boston, Beacon Press.

RICH, Adrienne (1976), Of Woman Born, Bantam Books.

— (1980), «On Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», Signs: Journal of Women in Culture and Society 5, núm. 4, págs. 631-60. Versión española: «Heterosexualidad olbligatoria y existencia lesbiana», Nosotras, no. 3, noviembre de 1985, págs. 5-34.

ROSALDO, Michelle (1974), «Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview», en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), Woman, Culture and Society, California, Stanford University Press.

ROSSI, Alice (1977), «A Biosocial Perspective on Parenting», Daedalus106, primavera, 1977, págs. 1-31.

— (1984), «Gender and Parenthood», American Sociological Review, 49, febrero, págs. 1-19.

RUDDICK, Sara (1983), «Maternal Thingking», en Joyce Trebilcot, ed., Mothering: Essays in Feminist Theory, Nueva Yersey, Rowman & Allanheld, págs. 213-30.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2001), «Genealogía de la vindicación», en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), Feminismos: Debates teóricos contemporáneos, Madrid, Alianza, Colección Ciencias Sociales, págs. 17-73.

SEGAL, Lynne (1987), Is the Future Female?, Londres, Virago.

SMITH, Barbara y SMITH, Beverly (1981), «Across the Kitchen Table: a Sister-to-Sister Dialogue», en Moraga y Anzaldúa (eds.).

1 Las dos principales ideólogas y activistas del movimiento antipornografía en los Estados Unidos fueron Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon. Para un análisis en profundidad sobre este asunto véase el libro Osborne (1993). Véase asimismo el texto de Segal (1987).

2 Para un análisis de la teoría de MacKinnon sobre la violencia patriarcal, véase Posada Kubissa, 2001.

3 Véase a este respecto el libro de MacCormack, Carol y Strathern, Marilyn (eds.), 1982.

4 Véase Laqueur (1994) y su análisis histórico acerca de la forma en que han ido cambiando nuestras nociones sobre lo que se entiende por sexo y por cuerpo, dependiendo del significado cultural que en cada momento se les haya dado.

5 Celia Amorós alude al término de subcultura como forma de evitar las connotaciones esencialistas de lo femenino, siguiendo la argumentación de Giulia Adinolfi, para quien el de las mujeres es «un fenómeno comparable al de otros grupos sociales explotados, sometidos a la presión ideológica de la clase dominante y que han creado una cultura indudablemente subalterna, pero no inespecífica ni desprovista de valores universalizables». G. Adinolfi, «Nota acerca de las subculturas femeninas», núms. 1 y 2 de Mientras tanto, cit. en Amorós, ob. cit., pág. 133.

6 Véase a propósito a Núñez, 2003, que a la par destaca la insuficiencia de resaltar únicamente un solo par en la comprensión del género: hombre/mujer y masculino/femenino.

7 Declaraciones recogidas en el libro de Alice Schwarzer, After «The Second Sex»: Conversations with Simone de Beauvoir, Pantheon, citadas por Carol Sternhell, «Love among the Ruins. Simone de Beauvoir Thinks it over», Village Voice, Litterary Supplement, mayo de 1984.

8 Recordemos también a Firestone (1970) en esta línea.

9 Numerosos escritos de entonces centran su interés en un retorno a la familia y la maternidad. Como muestra, véanse Friedan, 1983, Greer, 1984 y Rossi, 1977 y 1984. De nuevo, y con gran fuerza, se iguala la realización de la mujer a la maternidad.

10 Extracto de la narración de Echols, 1989, 210-241.

11 La versión que aquí se maneja es la que se incluye en el libro de Ann Snitow Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), Powers of Desire. The Politics of Sexuality, Nueva York, Monthly Review Press, 1983, págs. 177-205.

12 El concepto de lesbianismo empleado por Rich es deudor, en parte, de Simone de Beauvoir en El segundo sexo, donde el lesbianismo es visto como un rechazo deliberado a la ideología heterosexual.

13 Nos estamos circunscribiendo exclusivamente a la polémica desarrollada inicialmente en los EEUU cuando todavía estaban en auge los planteamientos del feminismo cultural y el movimiento antipornografía en los años 80. Las posiciones posmodernas avanzadas por feministas anticolonialistas —así como otras variantes del feminismo posmoderno anglosajón— desde campos diversos como la literatura, la crítica de arte y la narrativa visual no se contemplan en esta exposición.

14 WASP: White, AngloSaxon y Protestant, denominación tradicional en los EEUU para referirse a los miembros de clase alta y raza blanca de origen anglosajón.

15 La denuncia de la pretensión universalista del discurso de las feministas blancas, con la eliminación de las diferencias entre las mujeres y la negación de la importancia de otras opresiones —la de raza en este caso—, data nada menos que de los orígenes del feminismo, con el discurso Ain't I a Woman? que la extraordinaria y anticonvencional antigua esclava Sojourner Truth proclamó en la Convención feminista de Akron 1851. Véase Sánchez Muñoz, 2001, 46-47.

8

LA DIFERENCIA SEXUAL
COMO DIFERENCIA ESENCIAL:
SOBRE LUCE IRIGARAY

Luisa Posada Kubissa

En su amplio ensayo sobre Simone de Beauvoir, Toril Moi afirma: «En su estudio pionero sobre filosofía y feminidad, Speculo de la otra mujer (1974), Luce Irigaray jamás alude a la figura fundadora de la filosofía feminista en Francia. Cuando finalmente declara, en 1990, que ella también fue una de las lectoras de El Segundo Sexo, es tan sólo para presentar a Beauvoir como una figura decepcionantemente frustante, una "hermana mayor" que se mantiene inexplicablemente distante en relación con Irigaray»1. Y añade Moi que esto es extensivo a todas las feministas francesas postestructuralisatas, que se agruparon bajo la denominación de Psicoanálisis y Política2.

Estas observaciones pueden hacernos comprender, si no mejor, sí al menos con menor perplejidad las palabras de la propia Irigaray: «Así, algunas mujeres se designaron como las hijas de sus mayores teóricas y políticas, sin consultarlas, las más de las veces, y eligiendo en su obra, puesta en pasado para las circunstancias, una parte y solamente una parte que utilizan para ellas y entre ellas como desafío de un ser y un deve nir demasiado simplemente positivos»3. Pero, perplejidades aparte, no parece descabellado empezar por saber que la propia Luce Irigaray sitúa su pensamiento en el rechazo de las herencias culturales, al menos las de aquéllas que han constituido el bagaje genealógico del feminismo: «En el contexto de esta crítica de la modernidad y de los ideales ilustrados, Irigaray estima que los derroteros vindicativos del feminismo corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores»4.

Digamos, ya en esta entrada, que el panorama feminista, en el que va a cuajar y a desarrollarse el discurso del feminismo de la diferencia en Francia, está ligado al gran impacto conceptual que supuso el momento neofeminista norteamericano: aquí hay que situar aportaciones que hoy forman parte del bagaje feminista de análisis, como los propios conceptos de patriarcado o de género. Tampoco cabe olvidar que, a partir de la segunda mitad de los años 70 del siglo XX —o, por fecharlo de alguna manera, a partir del año declarado por la ONU Año Internacional de la mujer, 1975 (aunque, sin duda, no por ello)— una buena parte del movimiento feminista norteamericano va a afiliarse a posiciones que defienden una cultura propia y específica para las mujeres (lo que por cierto, ya en los años 80, redundará incluso en tesis como las del desarrollo moral específico y diferenciado del ser femenino, por ejemplo en la obra de Carol Gilligan)5. A partir de estos datos iniciales y dispersos, habrá que intentar ahora una aproximación crítica, pero más ordenada a la traducción francesa de estos

planteamientos en el llamado feminismo de la diferencia.

1. DIFERENCIA, DECONSTRUCCIÓN, DISEMINACIÓN Y ESPEJO:

UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL ENTORNO TEÓRICO DE LUCE IRIGARAY

El contexto intelectual y universitario, en el que va a surgir hacia 1973 el grupo de mujeres intelectuales denominado Psicoanálisis y política, puede leerse en términos de la resaca cultural e intelectual que provocó la revuelta intelectual y estudiantil del mayo del 68 en París. Psicoanálisis y política empezará por desvincularse del resto del movimiento feminista que, en esos momentos, acomete en Francia luchas para conseguir mejoras por vía legal (como la legalización del aborto) —en semejanza con lo que, en fechas muy cercanas a éstas, ocurrirá en el entorno del feminismo en Italia o en España—. Podemos hablar, por tanto, de una primera diferencia importante: la que aleja al grupo de mujeres de Psicoanálisis y política del resto del feminismo francés.

Sin embargo, resultaría poco menos que incomprensible de qué hablan estas pensadoras francesas, si se hace caso omiso de los supuestos filosóficos con los que está entretejida su teoría, supuestos de los que, más o menos explícitamente según los casos, son sin duda herederas. Habría que remitirse aquí al menos al gran papel que jugó la noción de la diferencia en la filosofía de pensadores franceses que, también tras el 68, toman la vía del discurso postestructuralista y la orientación manifiestamente postmoderna. Y que rechazan, o quieren deconstruir, los que consideran como los grandes relatos de la modernidad (por decirlo en expresión de Lyotard).

En el mismo año 68, el filósofo Gilles Deleuze6 viene a situar el concepto de diferencia en un sentido que, sin duda, no será posible dejar de reconocer en los textos de Irigaray. Deleuze se declara partidario de una diferencia que quiere validar lo-otro, la diferencia en tanto que alteridad entendida como lo que no es idéntico, como lo-Otro que rompe la unicidad de toda identidad. Y, de este modo, la diferencia en el pensamiento postmoderno viene a convertirse en el reverso de la identidad, que se lee como la ficción de ese sujeto de la modernidad, del que se declara que ha muerto; y, con él, todos sus discursos y

sus reivindicaciones, como la de la igualdad, han de fallecer también por vía de su «deconstrucción: «Postmodernidad. Diagnóstico en que se plasma aún a tientas y trata de articularse, como lo afirma Wellmer, la conciencia de una nueva época, la nuestra. Y cuya caracterización sumaria se concreta, como es sabido, en torno a determinadas actas de defunción: muerte del sujeto, muerte de la razón, muerte de la historia, muerte de la metafísica, muerte de la totalidad. Muerte de toda retícula de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebran el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional, sujeto que se encontraba de algún modo en posición constituyente en relación con el proceso histórico interpretado desde alguna o algunas claves totalizadoras relacionadas a su vez con el protagonismo de ese sujeto y los avatares de su sujeción y su liberación»7.

Si hablamos de la filosofía francesa que inaugura la diferencia como posición postmoderna, habrá que nombrar también a Jacques Derrida, quien afronta la noción de diferencia, entre otros lugares, en una recopilación de artículos y ensayos breves que hoy componen ya un texto de referencia sobre este asunto8. Sin que sea posible, ni conveniente entrar aquí en detalle en la filosofía derridiana (o en lo que él llamaría anti-filosofía), sí diremos que aquí la diferencia (différence) viene a asimilarse a la diferancia (différance), con lo que también adopta el sentido de diferir: lo que es no es lo mismo es, a la vez, lo que se retarda o se retrasa. De este modo, la différance incluye un sentido temporalizado, por el que Derrida remite al movimiento que produce las diferencias: un movimiento que se entiende como instrumento de deconstrucción de la escritura, para la que juegan herramientas diferentes de las tradicionales, como la polisemia, la diseminación, los márgenes(...), en fin: los lugares fuera del libro. Desde ese lugar fuera de, Derrida relee la escritura para disociarla de sus significantes culturales y desplazarla a los temas menos tradicionales: así, por ejemplo, cuando se acerca a Platón9. Además de retomar los discursos del estructuralismo (como los propios de Lévy-Strauss o de Lacan, e incluso de Foucault), es de interés consignar también que Derrida, probablemente mucho más que otros en su momento, combinó tales fuentes con una vena irrenunciable que se inspira en la fenomenología de Husserl, pero, también y claramente, en Heidegger y en Hegel.

En orden a una mejor comprensión de las afinidades teóricas con Irigaray, añadamos tan sólo que las tesis que Derrida y Deleuze ponen en juego —en el sentido de la diferencia como recambio conceptual de lo idéntico— son aplicadas al análisis de las grandes doctrinas del pensamiento. Y con estas

urdimbres teóricas se teje el cesto conceptual del discurso de la diferencia, del que Irigaray extrae más de un fruto, merced a una formación psicoanalítica y filosófica, que ella misma reivindica como sólida e idónea para ello10.

Dicho muy sumariamente, en Irigaray lo diferente como lo no-idéntico escapa al discurso logocéntrico, en tanto que posición desde fuera del libro, irreductible al relato de la razón y a sus parámetros socio-históricos; y viene a encarnarse en lo femenino, de modo que la diferencia sexual pasa a constituirse así en la diferencia por antonomasia: estamos ante lo otro, lo femenino, como lo descentrado del discurso predominante de la razón (sobre todo, de la occidental y moderna), discurso que es psicoanalíticamente interpretado por Irigaray como orden del logos y orden fálico (en suma, en la dirección de su relectura lacaniana de la Ley del Padre). Lo femenino se lee, por tanto, como el lugar de la diferencia sexual: exenta del orden logo-céntrico dominante, que es en verdad orden logo-falo-céntrico.

Desde ahí, Irigaray puede decir, ya en 1974, que «lo femenino es lo desconocido en la ciencia (...), el fleco ciego del logocentrismo». Y añadir además que «ha sido la negación de una subjetividad a la mujer (...) la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo»11. Ahora bien, si para terminar de pagar esa dichosa hipoteca no basta con que las mujeres pasemos del estatuto de objetos al de sujetos —algo así como de hipotecadas a banqueras—, sino que de lo que se trata es de esperar a la deconstrucción misma del sujeto —algo así como esperar a que desparezcan las hipotecas, los bancos y el capital mismo—, entonces estamos hablando de una situación sólo para diferirla (en sentido derridiano) a la diferencia: «Su explotación (la de las mujeres) está basada en la diferencia sexual y sólo por la diferencia sexual puede resolverse»12.

También, en lo que se refiere a las coordenadas filosóficas en las que se mueve Irigaray se ha señalado abundantemente, y ella misma lo ha hecho, las claves psicoanalíticas de su discurso. Formada en la Escuela freudiana de Lacan, a partir de su obra Speculum (sobre la que volveremos) toma el rumbo de una reinterpretación de las tesis lacanianas, que estará presente más allá de este texto de 1974. Pero, en particular, hay aquí una noción lacaniana que necesariamente tenemos que nombrar: se trata de la noción misma de espejo. Expuesto de manera muy sumaria, digamos que en los Ecrits de Jacques Lacan, de 196613, uno de los asuntos cruciales será el tratamiento del estadio del espejo y su papel en la constitución del Yo. De entrada, Lacan subraya que esta noción especular

no sólo no tiene nada que ver, sino que es totalmente contraria a la filosofía de la modernidad que se basa en el cogito (en el yo cartesiano). Y elabora el ejemplo del niño, para ilustrar cómo éste aprende en tres etapas a contemplar su imagen, en un proceso complejo por el cual va constituyendo su Yo como progresiva conquista de la identidad en la imagen como imagen de su corporalidad reflejada en el espejo; es decir, como imagen de sí en lo otro. Esta experiencia del estadio del espejo la sitúa Lacan entre los seis y los dieciocho meses, pero su interés radica en que la identidad especular finalmente conquistada será sinónima de la imagen del cuerpo como unidad que no es original: es producto de una conquista dilatada de la auto-imagen. Sin duda, estas tesis nos acercan ya bastante, incluso en su terminología, a las de la propia Irigaray.

Pero todavía es posible encontrar más huellas filosóficas, algunas menos explicitadas o reconocidas que otras, en el pensamiento de Luce Irigaray. En el caso de la lectura que realiza sobre Merleau-Ponty[14], Irigaray reconoce y celebra sus afinidades con el filósofo francés desde el principio[15]. También se han señalado resonancias heideggerianas en el pensamiento de esta autora[16] (de las que, por cierto, no estaría exenta tampoco la obra de la italiana Luisa Muraro).

Es sin duda cuando menos extraño que, en efecto, no suela hacerse hincapié más a menudo en las influencias de la filosofía heideggeriana sobre el pensamiento de Irigaray (quizá vía Derrida o, al menos, en consonancia con éste, como ya se ha apuntado), máxime si tenemos en cuenta que ella misma reclama en más de una ocasión a este pensador. Dejando aparte, por el momento, lo que constituyen importantes afinidades de contenido entre la pensadora francesa y alguno de los pesos pesados del pensamiento de Heidegger, atendamos por ahora sólo al texto siguiente: «Pero el aliento de aquél, que canta y mezcla su inspiración con las odas divinas, permanece inabarcable, en lugar alguno, anónimo. Quien le cree, se pone al camino, sigue a la atracción; va al encuentro de nada, lo que es “más” que todo, lo que es». Para muestra, un botón. Este párrafo es de Luce Irigaray, pero sin duda cabe pensar que nos encontramos ante unas líneas de las heideggerianas Sendas perdidas (1957); es más, la autora misma señala que las páginas, a la que el párrafo pertenece, corresponden al título «L’oubli de l’air, lecture de Martin Heidegger»; querría añadir que, por otro lado, el texto completo se enmarca en un encuentro dedicado a la obra de Jacques Derrida[17].

Hasta aquí, algunas de las más netas influencias de los filósofos, que piensan la diferencia o que piensan desde la diferencia, según los casos; y que, reconocidos

o no, conforman parte de los ejes que cruzan el pensamiento de Irigaray. A éstos habría que añadir sin duda otros filósofos sobre los que esta pensadora ha trabajado — cuya influencia siempre se mantiene en pie, aun cuando se rechace o se expulse del reino de las regencias teóricas reconocidas18—. Pero, si cabe sostener que «en sus trabajos, Irigaray no se queda en el análisis de la diferencia sexual a un nivel meramente filosófico»19, obligado será atender de manera más sustantiva a los registros de su pensamiento, que convierte estas marcas filosóficas en discurso paradigmático del feminismo de la diferencia sexual (y no sólo del francés).

2. DESEO, IDENTIDAD Y DIFERENCIA DE LO FEMENINO: EL FEMINISMO DE LUCE IRIGARAY COMO DESVELAMIENTO DEL SER (FEMENINO)

Se ha afirmado que en Irigaray «se trata de la afirmación de la diferencia, de una nueva "erótica", que no se puede conceptuar porque todo concepto está ligado a la Ley del Padre o al significante fálico. Una vez que la estructura del deseo femenino se libera de la Ley, la palabra seguirá el deseo («jouissance») y el placer femenino. Esto, en definitiva, supone una «reinvención» de la subjetividad»20. Por nuestra parte convenimos más bien en que «lo que parece evidente es que Irigaray nunca ha tenido como objetivo la construcción de un sujeto femenino»21 (y esto aun a pesar de las referencias explícitas de la pensadora a la subjetividad que, al hablar de lo femenino, sólo cabe entender como identidad, nunca como sujeto). En efecto, recordemos que nos estamos moviendo en los contornos filosóficos (¿o quizá habría que decir postfilosóficos?) de la muerte del sujeto entendida como muerte de la modernidad y sus categorías, incluidas las de sujeto y objeto22. ¿Cuál es, entonces, la propuesta de Luce Irigaray, que, hasta aquí, nos ha remitido a la diferencia sexual, en tanto que lugar de exterritorialidad del logo-falo-centrismo? ¿Cómo entender que sea desde un orden como el de de lo femenino (o el de la mujer) desde donde admitir que Irigaray, «usando el psicoanálisis para dislocar realmente el discurso filosófico, adopta una doble estrategia: de acuerdo con un proceso de mimesis, acepta el material con el que se define a la mujer, pero cuando se pregunta: "Pero, ¿ y si comenzara a hablar?", entonces subvierte radicalmente la relación especular, que cede ante la producción discursiva para

alimentarse, simbólica y materialmente, del cuerpo femenino»23.

Irigaray se pregunta: «¿Cómo administrar el mundo en cuanto mujeres si no hemos definido nuestra identidad ni las reglas que conciernen a nuestras relaciones genealógicas, ni nuestro orden social, lingüístico y cultural?»24. Como se ve, la pensadora parte de un punto cero en lo que se refiere a lo que hasta ahora se ha hecho en el terreno de las reclamaciones feministas; o, más exactamente, parte del rechazo de las mismas por haber errado ciegas, sordas y mudas, como en el poema de Parménides, por la equivocada vía de la apariencia y no por la de la verdad25. Irigaray lo afirma de manera meridiana en más de una ocasión; así cuando dice: «La afirmación de que hombres y mujeres están igualados o en vías de estarlo, se ha convertido prácticamente en un nuevo opio popular desde hace poco. Hombres y mujeres no son iguales, y orientar el progreso en este sentido me parece problemático e ilusorio»26; o cuando remata: «En efecto, el igualitarismo consagra a veces demasiada energía al rechazo de ciertos valores positivos y a la persecución de quime ras»27. De esta última afirmación se deriva, por pura lógica que un pensamiento no igualitarista, es decir, un pensamiento de la diferencia sexual y, por tanto, un pensamiento como el que la misma Irigaray propone, vendría a constituir el camino para que las mujeres dejaran por fin, tras más de tres siglos de feminismo, de perseguir quimeras.

Nos moveremos aquí guiándonos por algunas de las publicaciones más relevantes de Luce Irigaray, para —con este método, si se quiere algo escolar, pero, desde luego, bastante efectivo— poder acceder desde el recorrido bibliográfico a lo que es el recorrido intelectual de esta pensadora. Tras su formación en la Humanidades en Universidad de Löwen (1954), esta pensadora de origen belga (Blaton, 1939) y nacionalidad francesa, estudió lingüística (1973) y también psicología en París (1961), donde entró en contacto con la teoría psicoanalítica de Jacque Lacan, y con éste mismo. Directora del Centre Nacional de la Recherche Scientifique (CNRS), fue docente en la Cátedra de Tinbergen en Rotterdam (1982), en la Universidad de Bolonia (1985) y Mâitre de Conférences aux Hautes-Études-en Sciences Sociales (1985-87). La trayectoria académica y científica de Irigaray nos convence, ya de entrada, de que no ha debido moverse precisamente desde lo que, como hemos visto, ella llama el fleco ciego del logocentrismo: desde lo otro del discurso de la razón.

En su prolífica producción, ocupa el lugar de primera publicación la que realiza todavía en estrecha relación con la psicología y, más concretamente, con el

estudio de la lengua de corte lacaniano: aquel escrito se titulaba Le langage des demants (1973) —publicación que, por cierto, es a la que se refiere en el prólogo de Je, tous, nous, cuando narra su encuentro con Simone de Beauvoir, que al parecer debió de resultarle bastante poco satisfactorio28—. A partir de este primer trabajo, Irigaray —familiarizada con la compleja elaboración lacaniana— escribe su tesis doctoral en materia psicoanalítica, que no es otra que la obra Speculum de l'autre femme. Su crítica en particular de Freud y también de Lacan le supuso la ruptura con la Escuela Freudiana de Lacan. También aparecen en Speculum, como estrellas invitadas, filósofos como Platón, Descartes o Hegel, entre otros.

Aun con la complejidad que puede suponer tratar de resumir esta obra, cabría decir que en ella Irigaray arma lo que va a ser su crítica a los discursos filosóficos y psicoanalíticos: éstos han reducido a la mujer a «condición de posibilidad de la imagen y de la reproducción de sí»29. La mujer —estructurada en su deseo por el deseo masculino y pensada como objeto también por el sujeto masculino— resulta ser poco más que una falsificación, un negativo o una sombra de la famosa caverna platónica, mito al que Irigaray dedica la última parte de su obra. De modo que la mujer ha sido pro-yectada como objeto del sujeto, que la aprisiona de este modo en sus redes categoriales y simbólicas como lo otro. Pero, como ya sabemos, la filosofía de Irigaray se sitúa en los tiempos deleuzianos de la celebración de la diferencia, de la caída de lo que se consideran categorías binarias de la modernidad — incluidas las de objeto-sujeto. Y, por tanto, Irigaray puede, no sólo emprender una crítica deconstructiva del orden del pensamiento y del lenguaje logo-falo-céntrico, sino incluso proponer otra tópica simbólica, a saber: la de la diferencia sexual.

En Speculum, el cuerpo femenino —desde una preeminencia de la morfología, propia del discurso psicoanalítico de esos años 70— vendrá a constituirse en el lugar de la diferencia simbólica: «El cuerpo femenino servirá, pues, de núcleo para un nuevo discurso que se oponga al discurso patriarcal y, en conexión con él, situará al placer (la jouissance) de la mujer, que es la mayor amenaza para el discurso masculino puesto que representaría su irreductible "exterioridad". El placer femenino escapa a todas las dicotomías del pensamiento binario logocéntrico; tampoco tiene cabida dentro del falocentrismo patriarcal, ni siquiera puede pensarse desde la lógica especular»30. Como aclarará la propia Irigaray, esta remisión a la corporalidad femenina ha de constituir una suerte de pedagogía particular para las mujeres, para que éstas aprendan a preservar su diferencia sexual en tanto que diferencia esencial: «se trata, para las mujeres, de

aprender a describir y conservar un magnetismo distinto, así como (de describir y preservar) la morfología de un cuerpo genérico, entre cuyos caracteres específicos y particularidades son fundamentales las mucosidades»31.

Esta preeminencia del cuerpo y del goce de la mujer adquieren en Speculum el estatuto de propuesta positiva; y, a la vez, el cuerpo es presentado como el lugar de la resistencia femenina ante el poder masculino. Cuando, a partir de aquí, se plantea la autora Pero, ¿cómo actuar? aparecen consignas que también pretenden ser propuestas positivas desde la política de la diferencia sexual, pero cuya lectura, así como su transcripción aquí, puede provocar bastante estupor. A ¿cómo actuar? responde el texto: «Pues una vez más las palabras “sensatas” —de las que además ella sólo dispone por mimetismo— son impotentes para traducir lo que se pulsa, clama y está en suspenso, difuminado, en las trayectorias crípticas del sufrimiento-latencia histérico. Entonces...Poner todo el sentido cabeza abajo, patas arriba, al revés (...). Insistir así deliberadamente en esos “blancos” del discurso (...) Reinscribirnos en apartes (...), en elipses y eclipses (...) Desquiciar la sintaxis (...) Que por mucho tiempo no se pueda prever de dónde, hacia dónde, cuándo, cómo, por qué (...). Fuerza que ya no será canalizable siguiendo “un plan determinado”: proyección de un solo foco, incluso en los circuitos secundarios, con efectos retroactivos»32.

Sin pretender sobrecargar de entrada las consideraciones críticas que cabe hacer al hilo de estos planteamientos de Speculum, sí resulta pertinente recoger aquí la observación acerca de que ese lugar-otro, desde el que el texto pretende estar situado — un lugar incontaminado por la razón del sujeto masculino— resulta ser bastante discutible: «Estos textos, que se entienden como desde el «lugar exterior» de las mujeres (...) hacen posible una utilización de sus teorías y de su crítica desde el “lugar interior”, como es, pongamos por caso, el del contexto científico»33.

En 1977 aparece otra de las publicaciones relevantes de Irigaray con el título Ce sexe qui n’en pas un34, en la que viene a desarrollar sus tesis de la sexualidad femenina. El texto plantea la incursión en ámbitos diferentes, entre ellos, en el del discurso y, de nuevo, el del psicoanálisis, además de querer situarse y referirse al ámbito de lo social en general. El objetivo de esta publicación podría resumirse en explorar los caminos para elaborar un discurso no patriarcal. Y, para ello, todavía se refuerza más la morfología femenina del sexo como lugar de identidad femenina. Tal operación pansexualizadora se acomete oponiendo al orden simbólico —el del pensamiento y el del lenguaje— lo específicamente

femenino, que resulta reducirse a su especificidad de morfología sexual femenina. Como cabía esperar, tal operación ha sido objeto de más de una crítica cualificada: «el sexo femenino, “ese sexo que no es uno”, está constituido por unos labios que “se recogen sin sutura posible” y, por ello mismo, son ajenos a las oposiciones dicotómicas. Se entrecruzan de tal modo que no son ni uno ni dos, con lo que subvierten el orden unívoco de lo Uno y lo Mismo (...) la realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad (...) que acepta configurar su identidad desde las —presuntas— características de su sexo: este orden la redujo siempre a su sexo —”tota mulier est in utero”, decía Santo Tomás: ahora habría que decir “toda la mujer está en los labios”»35.

Quizá habría que incidir en que Irigaray está asimilando el orden simbólico a lo masculino, dejando que la diferencia sexual pueda leerse sólo desde el lugar del imaginario femenino: es decir, como lugar donde «reencontrar un espacio posible para el imaginario femenino»36, donde vivir la mujer el deseo propio, cosa que le habría sido extirpado y devuelto en forma de carencia de deseo: dicho en términos psicoanalíticos freudianos, en forma de inexorable envidia del pene, elevado a categoría simbólica de falo en las elaboraciones lacanianas: «A pesar de la aserción de Lacan, el falo no es un término neutral que funciona igualmente para ambos sexos, posicionándolos a ambos en el orden simbólico. Como la palabra sugiere, es un término que privilegia la masculinidad, el pene... En este contexto resulta significativo que Lacan devenga en responsable, al menos parcialmente, de la relectura feminista del concepto freudiano de la envidia del pene en términos del significado socio-simbólico que se da a este órgano, así como también responsable de haber trazado una narración metonímica sobre un órgano y un significante, que vino a hacer tan problemáticos los términos feministas sobre el biologicismo de Freud»37.

No resulta tarea fácil tratar de establecer las claves que permitan hablar de una cultura, de un lenguaje, de un pensamiento de la diferencia sexual, si esta diferencia responde a las claves del imaginario o del deseo. En cuanto al lenguaje, en Irigaray la asociación que se establece entre éste y la morfología de los labios genitales es planteada, como metáfora, para reclamar la pertinencia de un hablar-mujer (parler-femme). Y con esa metáfora se nos conduce, en Ce sexe qui n’en est pas un, por los vericuetos de una exaltación del amor en femenino, que termina por expresarse en términos de una suerte de vértigo místico-literario. Además, el parler-femme (con sus labios, con su sexo) se nos detalla como si fuera una descripción y viene a ser también una prescripción que se impone

desde un hablar que es el hablar mismo de/desde la diferencia. Así, por ejemplo, leemos: «“Ella” es indefinidamente otra en sí misma. Esa es indudablemente la razón de que se le denomine temperamental, incomprensible, perturbada, caprichosa— por no mencionar su lenguaje, en el que “ella” se evade en todas las direcciones y en el que “él” es incapaz de discernir la coherencia de todo significado. Las palabras contradictorias parecen un poco locas para la lógica de la razón e inaudibles para el que escucha con cuadrículas ya preparadas, un código preparado de antemano. En sus afirmaciones —al menos cuando ella se atreve a expresarse— la mujer se retoca constantemente. Ella meramente separa de sí misma cierto parloteo, una exclamación, un secreto a medias, una frase dejada en suspenso —cuando vuelve a ello, es sólo para empezar otra vez desde otro punto de placer o de dolor—. Hay que escucharla de manera diferente para oír un “otro significado” que está constantemente en el proceso de entretejerse, al mismo tiempo abrazando incesantemente las palabras y, aun así, desechándolas para impedir que se conviertan en algo fijo, inmovilizado. Porque cuando “ella” dice algo, ya no es idéntico a lo que ella quiere decir. Y, aún más, sus afirmaciones nunca son idénticas a nada. Su rasgo distintivo es un rasgo de contigüidad. Ellos tocan(se). Y cuando vagan demasiado lejos de esta proximidad, ella para y empieza de nuevo desde “cero”: su órgano sexual-corporal»38.

La Éthique de la différence sexuelle recoge las ponencias del seminario que Irigaray impartió en la Universidad de Rotterdam (desarrollando este seminario en doce sesiones, entre el 21 de septiembre y el 14 de diciembre de 1982). Se apela de nuevo al deseo de la madre, como en Ce sexe qui n’en est pas un: «A menudo lo femenino-materno desata en el sujeto miedo o rechazo: lo tiene enterrado, reprimido en su fondo. Y por eso se paraliza ante ello, en su movimiento, en su economía, en su amor o sus amores»39. Y también de nuevo la pensadora francesa, al hilo del tema del amor, retorna sobre textos clásicos, para situarlos a la luz de los supuestos de la diferencia sexual, desde donde encuadra a los autores que relee en divisiones tales como «La diferencia sexual» (Platón y Aristóteles); «El amor a sí mismo» (Descartes y Spinoza); «El amor a sí, el amor al otro» (donde habla sustantivamente de la Ética de la diferencia sexual); «Lo intangible de la carne» (Merleau-Ponty); y «Fertilidad de la caricia» (Lévinas).

El objetivo de esta ética se resume en que, «para que la obra de la diferencia sexual pueda hacerse realidad, es necesario que se produzca de hecho un vuelco del pensamiento y de la ética. Todo en la relación entre sujeto y discurso, sujeto

y mundo, sujeto y lo cósmico, entre micro y macrocosmos tiene que ser significado de nuevo. Todo, y en primer lugar el hecho de que el sujeto siempre ha sido determinado de modo masculino, incluso cuando se ha querido presentar como universal o neutral»40. La deconstrucción de la lógica binaria, que ha presidido para Irigaray el orden simbólico logofalocéntrico, pasa también por la deconstrucción de la polaridad inmanencia y transcendencia, que ya en El segundo sexo de Simone de Beauvoir se describían como los terrenos de adscripción a los que el discurso patriarcal habría diferido lo femenino y lo masculino, respectivamente. Sin aludir siquiera a de Beauvoir, Irigaray interpreta, en su relectura de El Banquete de Platón (dentro de la Éthique de la différence sexuelle), el discurso de Diotima que en él es referido por Sócrates de la siguiente manera: «Quizá Diotima dice siempre lo mismo (...) Esto es lo que propone observar: que la belleza misma se toma realmente como aquello en lo que la oposición inmanencia-transcendencia se funden»41.

Ahora bien, la superación en lo femenino de esa concepción dualista precisa del retorno a un momento previo a la misma, a un lugar pre-simbólico o, como la propia Irigaray ya nos ha dicho, a una experiencia pre-discursiva42. Ese retorno adquiere los tintes psicoanalíticos del regreso al imaginario pre-edípico, pero, eso sí, pasado por una suerte de abstracción que parece querer evocarlo —y revestirlo con ello— de una autoridad metafísica que lo erija de mera psicología en orden ontológico, esto es: en el lugar del desvelamiento del ser. Veamos, dice Irigaray: «En el olvido del Ser tiene lugar el olvido de la luz»43. Volvamos muy sumariamente sobre Heidegger44: el olvido del Ser en este pensador viene a significar la escisión que el pensamiento occidental habría realizado entre esencia y existencia, dentro de la tradición de un pensamiento que, para Heidegger, olvida la ontología (el discurso del Ser mismo) y la convierte en discurso de la razón. A partir de aquí, y esto nos ha de interesar más ahora, la propuesta heideggeriana se convierte en comprender al ser humano como ser-ahí (como Dasein), lo que es tanto como proponer de nuevo su indisociable unidad, previa a esa escisión discursiva entre su dimensión como ser (su esencia) y su dimensión como ente (como ser-ahí: existente) —lo que es tanto como decir en su dimensión como transcendencia e inmanencia—. A partir de esto, Heidegger entiende que la verdad consiste en el desvelamiento (o el descubrimiento) del ser: lo que llama, en sentido presocrático aletheia, lo que vendría a significar algo así como una verdad que se des-vela o se descubre ante nosotros de manera prelógica o pre-discursiva. Sólo así estaríamos en situación de tener acceso al Ser en su sentido originario; y, por supuesto, en su verdadera comprensión, sin las escisiones a que lo ha sometido la historia de la razón occidental onto-teo-

lógica.

Pues bien, si volvemos desde aquí a ese olvido del ser al que, heideggerianamente, se remitía Irigaray, podremos ahora interpretar que también en su Éthique de la différence sexuelle viene a desplegarse una suerte de acceso al Ser que, retomando las tesis del filósofo alemán, se traduce a la luz de la diferencia sexual: en efecto, el desvelamiento del ser (o la aletheia) será ahora el desvelamiento del ser femenino, en tanto que esencia pre-discursiva, previa al discurso logofalo-céntrico (en lugar, ahora, de onto-teo-lógico). De este modo, asistimos a un pensamiento de la diferencia sexual que no cabe entender sin ontología; es más, que se fundamenta en ésta. Porque la heideggeriana reclamación del desvelamiento del ser es aquí enunciada como desvelamiento del ser femenino. Emparentando así metafísica y psicoanálisis, Irigaray entiende que ese ser femenino, velado por el orden del logos (masculino), se descubre como el verdadero lugar de la transcendencia, en tanto que unicidad originaria del ser que saca a la luz (que des-vela) al ser mismo: quizá para Irigaray no hay ética posible sin ese ser femenino en el origen; pero también es muy posible que esa vuelta al origen deba mucho más a la ontología heideggeriana de lo que, con su enunciación psicoanalítica en términos de un discurso preedípico, nos hace suponer: «“En el olvido del ser tiene lugar el olvido del aire”, de aquel fluido, que en la madre es dado sin nada a cambio junto con la sangre y que renovadamente se ofrece como una profusión natural en el alumbramiento, que hace gritar de dolor: dolor por la desolación de aquello que viene al mundo y que ha de vivir sin la protección de otro cuerpo. Nunca termina el duelo por la pérdida de la acomodamiento intrauterino, que el hombre, en una nostalgia fundamental para él, tratará de sofocar por medio de sus obras: como constructor de mundos, de cosas y de ese sistema que le hace ser realmente humano: el lenguaje»45.

Desde esa reversibilidad46, por la que es posible dar literalmente la vuelta al sentido y al discurso del ser de la tradición logofalocéntrica para ponerlo al servicio de la diferencia sexual, Irigaray, si se no permite decirlo así, pretende leer el ser por el forro. Pero, indudablemente, esto es tanto como leerlo desde un tejido que es el mismo para el anverso y el reverso, con lo que la pensadora se ve abocada a una inmersión en ese entramado textil que forma el pensamiento y el lenguaje de lo Mismo: del orden simbólico masculino predominante. Y, a partir de lo Mismo hacer emerger el orden de lo Otro —de la diferencia sexual, como orden (ontológico, ético y psicológico) del ser femenino— sólo parece posible si, como se ha visto, se instaura el ser femenino como ser fundante, originario y

trascendente, en un acto de desvelamiento metafísico, que tiene mucho de revelación mística: «En tanto que sentido o presentimiento entre mí y el otro es el recuerdo de la carne el lugar de acercamiento de la fidelidad ética a la incardinación. Destruirla significa el peligro de apagar el lado de la alteridad, tanto de Dios como de los otros y cerrar con ello toda posibilidad del acceso a la transcendencia»47.

Ahora Irigaray puede actuar desde la diferencia sexual como si48 ésta estuviera asentada, no por vía de demostración, sino, como venimos viendo, por vía de desvelamiento del ser En 1990 Irigaray publica Je, tu, nous49; y dos años más tarde aparece J'aime a toi50: en ambas obras, desde contenidos y planteamientos diversos, hay una misma vocación, que puede definirse como la invocación a la diferencia sexual que, en tanto que punto de llegada, se convierte también en punto de salida para las propuestas que, en positivo, puede plantear desde ahí. Dicho de manera un tanto generalizadora, Irigaray quiere hablar ahora sustantivamente de la diferencia femenina como fundamento de un feminismo de la diferencia, como único planteamiento admisible del feminismo. En particular, en Je, tu, nous la pensadora francesa recoge lo que son sus textos más claramente guiados por la perspectiva de desmarcarse de un discurso reivindicativo que reclama la igualdad51: «Reclamar la igualdad como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?»52. Con este párrafo Irigaray introduce la pregunta ¿Mujeres iguales o diferentes?, pregunta a la que está dando ya una única respuesta como posible, quizá porque comparte también con Heidegger aquel aserto según el cual resulta más difícil hacer las preguntas que dar las respuestas, ya que en toda pregunta está prefigurada de antemano la respuesta, pues, de otro modo, ni siquiera podría formularse la pregunta. Desde el reverso de la propia pregunta-respuesta de Irigaray podríamos, sin embargo, obtener otra respuesta igualmente posible: «¿Mujeres iguales o diferentes? Reclamar la diferencia como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la diferencia implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean ser diferentes las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?»

Empezando por el final, si las mujeres se propusieran ser diferentes a sí mismas esto dejaría de constituir un despropósito aparente, en el momento en el que ese sí mismas puede entenderse como sinónimo del estereotipo femenino que el

discurso y el orden del patriarcado les ha otorgado como identidad. Pero, volviendo a Irigaray, ¿qué entiende ésta por sí mismas y qué por ser iguales a sí mismas? Empecemos por responder con la siguiente reflexión de la propia Irigaray: «Las dificultades con que tropiezan al entrar en el mundo cultural intermasculino obligan a la mayor parte de las mujeres, incluidas las que se consideran feministas, a renunciar a su subjetividad femenina y a las relaciones con sus iguales»53. Es decir: nos obligan, sobre todo a las feministas, a renunciar a nosotras mismas. Bien, ya sabemos que para Irigaray esa identidad femenina, lo igual a sí mismo de las mujeres, no pasa por los valores, ni por las reivindicaciones, ni por el discurso de las feministas. ¿Por dónde pasa entonces?

En realidad Je, tou, nou se dedica precisamente a abordar esta cuestión, cuestión que viene a ampliarse con las perspectivas del discurso sobre el amor que Irigaray retoma de la Éthique de la différence sexuelle y relanza en J'aime a toi, esta vez con una artillería conceptual más aligerada. La identidad femenina se despliega ahora en términos de la recuperación de una mitología específicamente femenina, con sus diosas y sus mujeres divinas54; con su propuesta de poner en las palabras la diferencia sexual y de cambiar las reglas lingüísticas55; con la reivindicación del orden materno que, como ya vimos, reaparece aquí como carácter casi ético de la relación fetal56; con las relaciones entre madre-hija, que fomentan las relaciones de identidad y que constituyen el espacio menos cultivado de nuestra sociedad57; con la necesidad de recoger por escrito los derechos y deberes correspondientes a las distintas identidades58; con la apelación a que las mujeres deben descubrir por sí mismas los caracteres de la identidad sexual para gozar de buena salud59; con la necesidad de una apropiación femenina del concepto de belleza60 o del de edad61, además de con los planteamientos que desarrolla en una breve entrevista con la italiana Luisa Muraro62, o de con las reflexiones que ella misma propone, del tipo de ¿Cuándo, entonces, nos haremos mujeres?63.

Este despliegue de toda una tópica del pensamiento de la diferencia sexual al servicio de redefinir qué sea la identidad femenina encuentra su registro más expresivo, cuando Irigaray confiesa haber «descubierto lo más necesario para reafirmar el progreso espiritual en mi vida de mujer, que —añade— se puede resumir de esta manera: a) La idea de que he nacido mujer, pero que debo devenir espíritu o alma de este cuerpo que soy (...) y, b) La idea de que la virginidad y la maternidad comparten una dimensión espiritual que me pertenece (...)». Y concluye: «Las mujeres deben cultivar una doble identidad: vírgenes y madres, en función de cada una de las etapas de su vida. Porque la virginidad,

como la identidad femenina, no se reciben sólo con el nacimiento. Sin duda, nacemos vírgenes, pero debemos también desarrollarla, librar nuestros cuerpos y nuestros espíritus de trabas familiares, culturales, etc. Convertirse en vírgenes debería significar, en mi opinión, la conquista de lo espiritual por parte de las mujeres»64.

Esta identidad femenina que aquí se propone no viene a resultar tan diferente de la que ancestralmente ha sostenido el discurso patriarcal: en efecto, literalmente los patriarcas y las religiones más androcéntricas han estado siempre preocupados por hacer del cuerpo, en particular del femenino, algo así como un santuario del espíritu. Y no otra cosa parece desprenderse aquí de esa intención en devenir espíritu o alma de este cuerpo que soy: estamos ante algo así como un mandato transcendente, de cariz divino (y no carente de ecos hegelianos), para preservar esa identidad femenina —bien oculta por el himen intacto, bien entregada a la inexorable ley de la procreación— en su despliegue como espíritu (suponemos que también sexuado).

Volviendo unas líneas más atrás, podemos leer a partir de estas últimas reflexiones de Irigaray que, de este modo, lo femenino como lo igual a sí mismo vendría a ser la manera de superar esas dificultades con que tropiezan (las mujeres) al entrar en el mundo cultural intermasculino. No podemos dejar de sospechar que tal problema se desvanece a la vista de la identidad femenina que se nos propone; y que, en efecto, ésta no chocaría en absoluto ni tendría el menor tropiezo para ser aceptada gustosamente como orden de lo femenino por el orden de lo masculino. Es más, no cabe posibilidad de que tales tensiones se pudieran siquiera producir, cuando no hay oposición entre ambos órdenes, porque lo que se ofrece es una simbólica que complementa a otra: «El encuentro entre una mujer y un hombre puede alcanzar una dimensión de universalidad si tiene lugar en la fidelidad de cada uno a su género»65; o, más claramente: «(...)las mujeres necesitan una cultura adaptada a su naturaleza (...)el género humano no puede elaborar una civilización sin preocuparse de representar válidamente los dos géneros que realmente es y garantizar la comunicación entre ellos, no solamente en la forma de transferencia de informaciones, sino de intercambios intersubjetivos»66.

3. OBJECIONES A IRIGARAY Y ALGUNAS NOTAS SOBRE OTROS LUGARES DE LA DIFERENCIA SEXUAL FRANCESA: DE LA ÉCRITURE

FÉMININE A LO FEMENINO COMO SIGNIFICANTE

No podemos alargar aquí este encuentro (o desencuentro) teórico con Irigaray, por lo que trataré tan sólo de agrupar muy brevemente algunas consideraciones críticas, que en su mayoría ya han ido apareciendo diseminadas a lo largo del texto. La óptica de la complementareidad entre los sexos que finalmente se nos propone es casi tan antigua como las relaciones entre éstos. Y, desde luego, como teoría aparece ya explícitamente en la elaboración discursiva del orden simbólico masculino: más exactamente, en la versión que la modernidad ilustrada elaboró en el discurso de filósofos de reconocida filiación patriarcal, como pueden ser Rousseau o Kant, entre otros. Pero, en términos generales, la tesis de que los sexos se complementan en sus diferencias ha sido moneda corriente en nuestra historia y hoy también circula sin mayores dificultades por nuestro mundo, aun cuando ha sido —y sigue siendo— impugnada como desigualdad por el discurso feminista desde hace siglos.

Ahora bien, si nos movemos en asuntos de mujeres y reclamamos lo que ya tenemos —esto es el lugar de la diferencia esencial, que no es lo mismo que el de una existencia esencialmente diferente—, llegamos de la mano de Irigaray a unas conclusiones, que yo calificaría al menos de irritantes: que hemos de exculpar al patriarcado de toda responsabilidad en la exclusión y la opresión históricas de las mujeres, ya que la culpa volvería a ser sólo nuestra —y, en particular, de las feministas—, por habernos empecinado en deconstruir el orden simbólico masculino, sin comprender que éste forma parte, de manera natural, del orden de la diferencia sexual; que, también de manera natural, ese orden se complementa con el de lo femenino que, más que en un orden simbólico, se funda en el imaginario femenino y despliega, por tanto, por vía de deseo lo que serían las figuras de la identidad femenina (en tanto que vírgenes y madres); que, además, a partir de ahí, hemos de ocuparnos como mujeres de cultivar una cultura, un pensamiento y un lenguaje específicamente femeninos, lo que nos evitará tropezarnos con el orden simbólico masculino y nos permitirá ser bienvenidas a participar del género humano desde la única diferencia universal, que es la diferencia sexual: «Sin duda, la diferencia sexual es el contenido más adecuado de lo universal. En efecto, este contenido es al mismo tiempo real y universal. La diferencia sexual es un dato inmediato natural y un componente real e irreductible de lo universal. El género humano en su totalidad está compuesto por mujeres y hombres y por nada más. De hecho, el problema de las

razas es un problema secundario —¿salvo desde el punto de vista de lo geográfico?— que nos oculta el bosque, y lo mismo ocurre con las otras diversidades culturales, religiosas, económicas y políticas»67. Quiero añadir a esta cita de Irigaray, suficientemente expresiva por sí misma, lo que de ella claramente se desprende: que se ha arribado aquí desde su programa de deconstrucción de toda la lógica binaria, propia del pensamiento falocéntrico masculino, al hecho de su reconstrucción por vía de la reducción de todo binarismo a un único orden dual que se proclama como real: el de la diferencia sexual, en tanto que dato inmediato natural.

Como último aspecto a tratar aquí, querría señalar tan sólo dos de los casos que vienen a desarrollar también los presupuestos del feminismo francés de la diferencia —y en gran medida, por tanto, los de la propia Irigaray—. Obviamente, hay que empezar por destacar la decisiva influencia que las posiciones de Irigaray tuvieron en el denominado feminismo italiano de la diferencia y, en particular, en la concepción del orden simbólico de la madre. Pero, dado que tendremos ocasión de volver más adelante sobre la buena acogida que en la italiana Luisa Muraro ha tenido el pensamiento de la diferencia sexual de Irigaray, así como también sobre otras acogidas menos favorables, o directamente críticas, me limitaré a hablar ahora, y muy someramente, de Hélène Cixous y de Julia Kristeva —aun a sabiendas de que otros nombres del feminismo francés de la diferencia se quedan en el tintero.

Hélène Cixous (Algeria, 1937; dato curioso es su afirmación de que Argelia no era Francia pero era «francesa»68), quien, como ya dije antes, también formó parte del grupo Psicoanálisis y Política defiende, como Irigaray, que el proyecto del feminismo ha de ser el de recuperar y reforzar la identidad femenina en tanto que subjetividad específica y sustantiva. Pero su aportación se concentra más en el campo de la escritura femenina, porque sostiene que es aquí, en los mundos de la imaginación y la ficción, donde cabe encontrar los rastros de esa subjetividad: «La escritura deconstruye al sujeto, pero la mujer, al escribir retorna al reino de lo Imaginario, en el mito maternal de lo corporal, lo poético y lo indiferenciado, el deseo más allá de lo fálico. El gozo de lo Otro fuera del poder de lo Mismo»69.

Si Irigaray habla de un lenguaje fluido para las mujeres en su interrelación (parler-entre elles), Cixous se interesa por la écriture féminine, donde el imaginario ha de revelarse y también rebelarse contra las censuras de la racionalidad presentes en el discurso masculino. Formada en filosofía y en

literatura, su manifiesto programático lo constituyó La Rire de la Méduse70, publicado en 1975. Cixous quiere inaugurar aquí un nuevo modo de expresión lingüística que, en consonancia con una escritura específicamente femenina, retorna al ritmo y al tono, intentando reflejar lo que es la voz humana, para conseguir hablar con el cuerpo. Para ello, Cixous se basa, como Irigaray, en la metáfora del espejo que proyecta la propia corporalidad de la mujer, como si fuera lo otro. Es esta idea de pro-yección lo que lleva a de Lauretis a interpelarse, en términos del título de Cixous, por esta estrategia, de factura psicoanalítica y freudiana, que busca el acceso a la subjetividad femenina: «¿Qué sucede, me pregunto, cuando la mujer sirve de espejo presentado a las mujeres? ¿O, más aún, y empleando otra metáfora, cuando las mujeres se miran en el escudo de Perseo mientras la Medusa está siendo degollada?»71.

Otra diferencia entre Cixous e Irigaray proviene quizá del hecho de que la primera recoge la noción de la diferencia con un sentido más derrideano, al entender que la diferencia sexual es el lugar de la gestación de las diferencias, que se presentan como resultado de la deconstrucción o la dislocación del texto: como desorden esencial, como incoherencias y ambivalencias, como pluralismo y ambigüedad de significados. Estamos así ante lo que sería una acepción derrideana de la diferencia como diferancia, que ya vimos al principio de este texto.

Además de sus ensayos en la misma dirección, como Entre 1'écriture72, Cixous se ha dedicado también a escribir novela, teatro, poesía, para poner así en práctica sus propias teorías de la escritura femenina, como ella misma ha reconocido, tomando como paradigma las novelas de la brasileña Clarice Lispector, que para Cixous es la mejor representante de esta écriture féminine que propone. La utilización constante de la metáfora, del lenguaje poético y de un uso semántico y sintáctico, que quiere alejarse de las normas establecidas por la escritura masculina, hace difícil un resumen conceptual de las tesis de Cixous, más allá de repetir que para ella escribir como mujer para mujeres pasa a ser sinónimo de expresar la diferencia, dejando así que lo femenino fluya en el texto, como posibilidad de superación del falocentrismo por medio del cuerpo y la gestualidad femenina en la escritura: «Nos gusta la inquietud, el cuestionamiento. Hay desperdicios en lo que decimos. Necesitamos esos desperdicios. Escribir, al romper el valor de intercambio que mantiene a la palabra en su raíl, es siempre dar a la superabundancia, a lo inútil su parte salvaje. Por eso es bueno escribir, dejar a la lengua intentar, como se intenta una caricia, tardar el tiempo necesario para una frase, un pensamiento para hacerse

amar, para resonar»73.

Otros nombres importantes se han asociado al feminismo de la diferencia francés: es el caso de Julia Kristeva, nacida en Bulgaria en 1941. Kristeva —quien por cierto fue la que acuñó el término de inter-textualidad tan traído y tan llevado hoy— es lingüista y psicoanalista de formación y trabaja en el campo de la Teoría Lingüística y la Semiótica, desde donde se replantea la pregunta, que ya se hacía el viejo Kant, acerca de cómo se origina lo simbólico —es decir, cómo se origina el significado del lenguaje y del pensamiento y qué le da su sentido.

Probablemente sea Kristeva, entre estas feministas francesas de la diferencia que venimos viendo, la que se ha considerado más ligada a la postmodernidad, quizá porque su campo de trabajo es la semiótica, lo que le lleva a hacer incursiones en la estética, en la reflexión sobre el arte como producción simbólica —y éste ha sido, sin duda, uno de los ámbitos estrella de la filosofía de la postmodernidad —. Hay que decir, aunque no entremos en tan complicado tema aquí, que Kristeva distingue entre lo simbólico —que vincula al orden falocrático como significado reinante— y lo semiótico —que vendría a designar en Kristeva lo femenino como significante—. Desde esta reinterpretación en términos semióticos de la teoría psicoanalítica post-freudiana, Kristeva, además de alejarse de la perspectiva psicoanalítica de Jacques Lacan (con quien, como antes Irigaray, estudió directamente en París) será de las primeras que, junto con propia Irigaray, ponga en circulación dentro del feminismo la idea de un lugar pre-edípico, anterior al orden masculino de relaciones, en el que no se habría producido la separación de la simbiosis originaria de la hija con la madre. Dicho de otro modo, se trataría aquí de reivindicar ese momento anterior al Edipo freudiano, a la imposición del orden simbólico masculino, por el que la niña queda a merced de ese orden que la excluye como diferencia y, a la vez, la destierra del imaginario femenino con la madre. A partir de aquí, y como en Irigaray, la mujer pasa para Kristeva a constituirse en lo-Otro de esa Ley del Padre, en términos del propio Lacan. Desde su perspectiva de psicoanalista clínica, Kristeva entiende que esta enajenación a la que es sometida la niña de sus vínculos pre-edípicos y de su originaria unidad con la madre conduce a muchas mujeres al desorden simbólico y puede provocar, así, patologías típicamente femeninas —como ya las consideró Freud—, tales como la histeria, la melancolía o la depresión.

Kristeva ha desarrollado una producción teórica tan ingente y en tan diferentes

campos de conocimiento, que es imposible entrar aquí ni siquiera a detallar los muchos títulos de sus publicaciones. Pero, en lo que hace al feminismo, sí podemos decir que se mantiene en los supuestos de la diferencia francesa y, en línea con éstos, afirma que el advenimiento del monoteísmo judaico supuso una revolución en la historia de la humanidad, puesto que este sistema socio-simbólico preparó el terreno para que pudiera darse el desarrollo de la subjetividad. Pero a la vez, afirma Kristeva, esa revolución se hizo a costa de sacrificar lo femenino y segregarlo en tanto que lo diferente. Como Irigaray y como Cixous, Kristeva piensa que es posible reconstruir una identidad femenina perdida en los márgenes. Pero, frente a ellas, Kristeva quiere que esa identidad se pueda resolver aceptando la posibilidad de construir un sujeto femenino, que no sea ontológicamente sustantivo, ni predefinido, ni tampoco entendido como esencia: «Una mujer no puede ser; es algo que ni siquiera pertenece al orden del ser. De aquí se deduce que una práctica feminista sólo puede ser negativa, en contradicción con lo que ya existe, de modo que podemos decir "eso no lo es" y "eso aún no lo es" ("that's not it" and "that's still not it")»74. Es precisamente esta oscilación entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico-maternalista por un lado, y un antiesencialismo postfeminista, por otro, lo que ha llevado a Nancy Fraser a cuestionar que la teoría del discurso de Kristeva pueda constituir una teoría políticamente útil para el feminismo, ya que en aras a salvarse de un esencialismo sus tesis vendrían a caer en una suerte de postfeminismo75.

A la hora de poder poner un punto final, se impone retornar ahora sobre lo que ha sido el espíritu crítico que ha ido tomando cuerpo en las reflexiones propuestas hasta aquí sobre el pensamiento francés de la diferencia sexual — y, en particular, sobre el de Luce Irigaray—. Las palabras siguientes se ajustan a la perfección a este propósito: «De la misma manera, las mujeres, que han sido eternamente interpretadas han de buscar un medio de articular un feminismo que no siga interpretándonos por ningún camino prescrito. A la vez, creo que tenemos que evitar adquirir la tesis del neutro, universal "genérico humano", que encubre el racismo y el androcentrismo occidentales con una venda. No podemos resolver este conflicto ignorando la mitad del mismo, o intentando aceptarlo. La solución reside más bien en formular una nueva teoría en el proceso de reinterpretar nuestra posición y el de reconstruir nuestra identidad política como mujeres y como feministas en relación con el mundo y entre nosotras»76.

---

1 Toril Moi, Simone de Beauvoir. The making of an intellectual woman, Cambridge-Oxford, Blackwell Publishers, 1994, págs. 182-183.

2 En este sentido, Toril Moi dice lo siguiente: «La teoría del feminismo postestructuralista en Francia, representada por ejemplo por Hèléne Cixous, Luce Irigaray y Kristeva, tuvo muy poco que decir sobre la autora de El Segundo Sexo. Realmente, el grupo en torno a Psych et Po siempre la consideró como una mujer fálica, en complicidad con las formas de dominación del poder masculino», pág. 77.

3 Luce Irigaray, Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia, Madrid, Icaria, 1994 (1.a ed., París, 1982), pág. 15

4 Celia Amorós, Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 392

5 Carol Gilligan, In a different voice (La moral y la teoría, México, FCE, 1985).

6 Gilles Deleuze, Différence et répétition, 1968 (Diferencia y repetición, Madrid, Júcar, 1988).

7 Celia Amorós, ob. cit., pág. 320.

8 Jaques Derrida, L'écriture et la différence, 1967 (La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989).

9 Esta observación tiene el sentido de llamar la atención sobre el tratamiento que Derrida hace en La Diseminación (1972) de Platón en el estudio titulado «La Farmacia de Platón» y sobre cómo se acerca al mismo, en más de un sentido, el tratamiento que Luce Irigaray da a Platón y al mito de la caverna en su obra Speculum (1974), de la que se habla aquí más adelante.

10 Luce Irigaray: «Yo poseo una formación analítica que es importante a la hora de reflexionar sobre la identidad sexual (incluso a pesar de las teorías y prácticas existentes). Tengo, además, una cultura filosófica en la que se asienta el psicoanálisis como una etapa en la comprensión del devenir de la conciencia y de la Historia, sobre todo en sus determinaciones sexuadas» (Yo, tú, nosotras, Madrid, Cátedra, 1992, pág. 8).

11 Luce Irigaray, Speculum de l'autre femme, París, 1974 (Speculum. Espéculo de la otra mujer, Madrid, Saltés, 1994, pág. 149).

12 Luce Irigaray, Yo, tú, nosotras, pág. 9.

13 Jacques Lacan, Escritos, 2 vols., México, Siglo XXI, 1984.

14 Luce Irigaray, Éthique de la différence sexuelle, París, Lés Editions de Minuit, 1984 (págs. 143-171) (traducimos y citamos aquí de la edición alemana: Ethik der sexuellen Differenz, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, págs. 177-

216).

15 Luce Irigaray: «Mi manera de leer y mi interpretación de la historia de la filosofía concuerdan por completo hasta aquí con lo que Merleau-Ponty dice: hay que volver a un momento de experiencia pre-discursiva, volver a aprehender todo, retomar de nuevo todas las categorías de la aprehensión de los objetos, del mundo, de la división sujeto-objeto y detenerse ante el familiar y, sin embargo, inexplicado misterio de una luz, cuyo origen permanece en la oscuridad precisamente por eso, porque ilumina todo lo demás», ob. cit., pág. 177.

16 Asunción Oliva: «(...) debo subrayar que, frente a la mayoría de las interpretaciones de Luce Irigaray, que suelen destacar la influencia lacamana en su obra, Celia Amorós descubre resonancias heideggerianas en el pensamiento de esta autora, en «Críticas al sujeto de la modernidad en el feminismo filosófico de finales de siglo», Tesis Doctoral inédita, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, págs. 490-491.

17 Luce Irigaray, Genealogie der Geschlechter (Genealogía de los sexos), Freiburg, Kore Verlag, 1989. En esta compilación de conferencias de Irigaray, hecha en Alemania, el texto referido es «Der Glaube selbst» (De la creencia misma), págs. 47-92.

18 Por tratarse más de una comparación, que de una influencia o herencia reconocida en Irigaray, me permitiré —y me limitaré a— nombrar la contrastación que entre la filosofía de Kant y la de Irigaray ya he realizado en Luisa Posada Kubissa, Sexo y esencia, parte II: «De esencialismos encubiertos» (págs. 79-103), así como más recientemente en Luisa Posada Kubissa, «De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno al feminismo de la diferencia», concretamente en «7.11. Diferencia y feminismo francés: la ética del como si», en Celia Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000, págs. 231-254. Aún con todo, cabría apuntar que difícilmente puede sustraerse el pensamiento de Irigaray a la herencia de

Kant, si admitimos con Habermas que en la filosofía occidental hay un antes y un después de Kant.

19 María Luisa Cavana, «Diferencia», en Celia Amorós (dir.), 10 palabras clave sobre mujer, Estella, Ed. Verbo Divino, 1995 (págs. 85-118), aquí pág. 101.

20 María Luisa Femenías, Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler, Buenos Aires, Catálogo, 2000, pág. 172.

21 Asunción Oliva, ob. cit., pág. 496.

22 Volvemos a remitir al texto de Celia Amorós, que se recoge aquí en nota 7.

23 Rosi Braidotti, «Radical Philosophies of Sexual Difference: Luce Irigaray», en The Polity Reader in Gender Studies, Cambridge, Polito Press, 1994, pág. 70.

24 Luce Irigaray, Yo, tú, nosotras, pág. 54.

25 Celia Amorós, ob. cit.: «En el contexto de esta crítica de la modernidad y de los ideales ilustrados, Irigaray estima que los derroteros vindicativos del feminismo son errados: con su planteamiento igualitarista, las feministas corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores», pág. 390.

26 Luce Irigaray, Yo, tú, nosotras, pág. 75.

27 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 10.

28 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 8.

29 Luce Irigaray, Speculo, pág. 152.

30 Asunción Oliva, ob. cit., pág. 484.

31 Luce Irigaray, Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge. Aquí: «Die drei Geschlechter» (Los tres sexos), Viena, Wiener Frauenverlag, 1987, pags. 261 y sigs.

32 Luce Irigaray, Speculo, pág. 159.

33 Alexandra Busch, «Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen – Zu Luces Irigaray Ethik der sexuellen Differenz» (El velo metafórico del eterno femenino – Sobre la Ética de la diferencia sexual de Luce Irigaray), en Ruth Grossmass y Christiane Schmere (eds.), Feministischer Kompass, patriarchalisches Gepäck, Fránfort, 1998, págs. 117-118.

34 Luce Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, París, Les Éditions du Minuit, 1977 (Ese sexo que no es uno, Madrid, Saltés, 1981).

35 Celia Amorós, ob. cit., págs. 391-392.

36 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 205.

37 Elisabeth Grosz, Jacques Lacan: a feminist introduction, Nueva York, Routlegde, 1990, aquí cap. 5, «Sexuals relations».

38 Luce Irigaray, ob. cit (para la traducción de esta extensa cita, hemos acudido a la versión inglesa del texto de Irigaray que Linda Nicholson (ed.) incluye en su compilación The Second Wave. A Reader in Feminist Theory, Nueva York-Londres, Routlegde, 1997 (aquí Luce Irigaray, «This Sex Which is Not One» [320-330], págs. 326-327).

39 Luce Irigaray, Éthique de la différence sexuelle, París, Lés Éditions de Minuit, 1984 (Nos remitimos aquí la traducción alemana: Ethik der sexuellen Differenz, Fráncfort, Suhrkamp, 1991, pág. 126).

40 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 12. En este sentido, cabe traer aquí a colación, a modo de resumen, las siguentes palabras a propósito de la Ética de la diferencia sexual de Irigaray: «El imaginario sexual masculino configura la ciencia, la filosofía y la política negando la existencia al femenino, que aspira a fundar un orden simbólico alternativo. Los modelos de sujetos masculinos reniegan de la carne — el experimento de Descartes acerca del alma sin cuerpo es el prototipo — que es nuestro hogar primero. Pensar a partir del cuerpo de la mujer, de su sexualidad y desde la experiencia en un ámbito de reconocimiento de las relaciones entre mujeres es el nuevo reto. Se trata, en suma, de pensar lo impensado: la diferencia sexual», en María José Guerra Palmero, Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética, Madrid, Instituto de

Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid-Editorial Complutense, S. A., 2001, pág. 73.

41 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 45. Acerca de las nociones de inmanencia y transcendencia y su sentido en Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir, remitimos aquí al ensayo de M.a Teresa López Pardina, Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998, en particular, págs. 194 y sigs.

42 Véase aquí nota 15.

43 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 151.

44 En el sentido de la relación con la filosofía heideggeriana, Celia Amorós apunta: «(...) Irigaray se suma a Heidegger en la invocación hölderliniana: "Sólo un Dios podrá salvarnos." Dios y "la diferencia sexual", constituida en una soteriología y en una profecía de la "era delle donne", como rezan las discípulas italianas de Irigaray, en "pensamiento de nuestro tiempo" que nos aportaría el antídoto contra el nihilismo de Occidente, así como la promesa de "creación de una nueva poética". Desde este diagnóstico y esta prognosis, nuestra tarea "ética" —quizá sea pertinente aquí recordar que de la "Carta sobre el humanismo" heideggeriana no se derivaba precisamente una ética— consiste en "estar abiertos para preparar el camino de la nueva era (...)". ¿Se trata de la nueva era en la que hombres y mujeres se podrían reconciliar en tanto que individuos libres e iguales, tal como lo pensaron Wollstonecraft y Beauvoir? Esperamos haber puesto de manifiesto que nos encontramos ante un paisaje muy distinto. ¿Sería muy arriesgado decir que quizá el feminismo tenga sus falsos profetas?», en Celia Amorós, ob. cit., págs. 394-395.

45 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 151.

46 En relación al concepto de reversibilidad pueden verse, entre otros lugares, las páginas sobre «Lo invisible de la carne. Una lectura de Merleau-Ponty», págs. 177-216, en particular págs. 202 y sigs. de la Ética de la diferencia sexual (aquí, de nuevo, remitidas a la edición alemana de la misma, que se corresponden en la edición francesa con págs. 143-171).

47 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 253.

48 También Kant parte de que las ideas y el ideal de la razón (tales como la libertad, la inmortalidad del alma y Dios), aun cuando no son demostrables para la razón teórica, sí pueden servir de postulados para la razón práctica. De modo que también en Kant, aun cuando no podemos demostrar estos contenidos, sí podemos actuar como si existieran, para que sirvan de guía a nuestra moral. Por no alargar más este texto no volveré aquí sustantivamente sobre la cuestión de estas afinidades de Irigaray con Kant, para lo que me permito remitir de nuevo al tratamiento que de la misma ya he referido aquí en nota 18.

49 Luce Irigaray, Je, tu, nous, Editions Grasset et Frasquelle, 1990 (Yo, tú, nosotras, Madrid, Cátedra, 1992).

50 Luce Irigaray, J’aime a toi. Esquisse d’une félicité dans l’Historie, Bernard Grasset, 1992 (Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia, Barcelona, Icaria, 1994).

51 Dicho sea de paso, el que fue designado feminismo de la igualdad constituía el feminismo sin más, puesto que el apellido de de la igualdad surge con las posiciones de la diferencia, ya que a ninguna feminista hasta entonces se le hubiera ocurrido tener que reclamarse de otra filiación que no fuera la de la

genealogía que se remonta, al menos, a las feministas ilustradas y a sus batallas por la igualdad para las mujeres.

52 Luce Irigaray, Yo, tú, nosotras, pág. 9. Esta cita se comenta en Asunción Oliva (2003), pág. 489; quiero remitir también al comentario sobre la misma en Luisa Posada Kubissa, Sexo y esencia (1998), págs. 88-89.

53 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 19.

54 Luce Irigaray, ob. cit., págs. 21 y sigs.

55 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 31.

56 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 39.

57 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 44.

58 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 78.

59 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 101.

60 Luce Irigaray, ob. cit., págs. 103.

61 Luce Irigaray, ob. cit., págs. 109 y sigs.

62 Luce Irigaray, ob. cit., págs. 91-96.

63 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 129-131.

64 Luce Irigaray, ob. cit., págs. 112-113.

65 Luce Irigaray, Amo a ti, pág. 203.

66 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 69.

67 Luce Irigaray, ob. cit., págs. 73-74.

68 Recogido en Marta Segarra, «Feminismo y crítica postcolonial», en Marta Segarra y Àngels Carabí, Feminismo y crítica literaria, Barcelona, Icaria, 2000 (págs. 71-93), pág. 78.

69 Rosa M.a Rodríguez Magda, Foucault y la genealogía de los sexos, Anthropos, Barcelona, 1999, pág. 88.

70 Hélène Cixous, La Rire de la Méduse (1975) (La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura, Barcelona, Anthropos 1995).

71 Teresa de Lauretis, Alice doesn't (1984) (Alicia ya no, Madrid, Cátedra, 1992, pág. 17).

72 Hélène Cixous, Entre l'écriture, París, Des Femmes, 1986.

73 Hélène Cixous, La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura, Barcelona, Anthropos 1995, pág. 55.

74 Julia Kristeva, «Woman Can Never Be Defined», en Elaine Marks y Isabelle de Courtivon, New French Feminisms, Nueva York, Schocken, 1981, pág. 137.

75 Nancy Fraser, Justice interruptus. Critical reflections on the «postsocialist» condition/ Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista», trad. M. Holguin e I. C. Jaramillo, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1997, pág. 225.

76 Linda Alcoff, «Cultural Feminism versus Post-Structuralism. The Identity Crisis in Feminist Theory», en Linda Nicholson (ed.), The Second Wave. A Reader in Feminist Theory, Nueva York, Routlegde, 1997 (págs. 330-355), pág. 351.

9

EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL: EL FEMINISMO ITALIANO. LUISA MURARO Y EL ORDEN SIMBÓLICO DE LA MADRE

Luisa Posada Kubissa

1. LA DIFERENCIA EN EL FEMINISMO: ALGUNAS NOTAS SOBRE EL FEMINISMO FRANCéS DE LA DIFERENCIA

Quiero recordar cómo, entre los años 70 y 75 del siglo XX, el feminismo contemporáneo —en particular, el de las norteamericanas— desarrolla conceptos y reformula nociones que, sin duda, constituyen hoy el bagaje con el que se mueve el pensamiento feminista, al menos en su vertiente crítica. En el contexto de este neofeminismo hay pensadoras —como Shulamith Firestone, Betty Friedan, o Kate Millet—, que elaboran lo que será la teoría feminista contemporánea desde modelos políticos muy diversos. Es el caso de Betty Friedan, desde el feminismo liberal; o de Shulamith Firestone, quien utiliza preferentemente el análisis marxista; o de Kate Millet, que hace sus análisis feministas desde el feminismo radical o autónomo.

Hay que destacar el caso de Kate Millet, entre estas neofeministas, quien publica en 1970 su magnífico ensayo sobre Política Sexual. En esta obra, Millet retoma las herramientas conceptuales del marxismo y del psicoanálisis para aplicarlas a la investigación feminista. Y nociones, como la de patriarcado o de género, no es que se inventen aquí, pero sí pasarán a constituirse en conceptos habituales de nuestros análisis feministas tras su trabajo. El nuevo impulso teórico del feminismo de los años 70 queda sintetizado en el conocido lema de esta pensadora de que lo personal es político.

También hay que recordar los intentos teóricos —entre los años 70 y 80 del siglo XX—, por conciliar el feminismo y el socialismo. Ahí están los trabajos de feministas como Sheyla Rowbotham, Roberta Hamilton o Zillah Einsestein, entre otras, de cuyas aportaciones emanan conceptos y análisis que están presentes en la tarea feminista actual. Porque hoy en día utilizamos términos propios de las teorizaciones del feminismo socialista y del marxista como si fueran términos comunes: así, hablamos de doble explotación —referida a las mujeres que cumplen el ser amas de casa y a la vez trabajadoras por cuenta ajena —, o la disputa en torno al salario del ama de casa, como si fueran términos que hubieran existido desde siempre.

A partir de estos fenómenos, una parte del movimiento feminista norteamericano

dejará de sentirse en situación de seguir confraternizando con los partidos o las organizaciones de izquierda por los años 80-90. Y, precisamente por ello, va a adoptar posturas radicales que defienden la existencia de otro modo de pensar y de actuar diferenciados para las mujeres: que defienden, en otras palabras, la existencia de una cultura femenina propia e, incluso, la existencia de valores femeninos distintos en el terreno de la moral. Carol Gilligan es conocida en los circuitos de teoría feminsta por defender que hay una moral propia de las mujeres en su desarrollo, una ética específicamente femenina1. Su ensayo está destinado a mostrar, en fin, que hay un desarrollo moral femenino diferenciado del desarrollo moral del varón. Y esa moral se inscribe, además, en lo que, a partir del ensayo de Gilligan se conoce como ética de los cuidados. Esta parte del movimiento feminista norteamericano, que se adhiere a la defensa de una moral y de una cultura específicas de las mujeres, será lo que, a partir de los años 80 del siglo pasado, se conoce como feminismo cultural. Y este feminismo cultural norteamericano se traduce en el fenómeno del feminismo de la diferencia, ahora sí, como fenómeno netamente europeo.

Con este repaso sumario de la trayectoria reciente del feminismo arribamos, precisamente por el lado de esta última tendencia norteamericana del feminismo cultural, a la comprensión global del feminismo que aquí nos ocupa. Me estoy refiriendo al denominado feminismo de la diferencia. A este fenómeno reciente del feminismo de la diferencia en Europa dedicaremos ahora nuestra atención. Pero, para entrar en el mismo, hay que detenerse un poco en el concepto de género y su impacto en la teoría feminista contemporánea.

El género es un concepto que surge en el neofeminismo de los años 70. Y surge como fruto del análisis constructivista de la teoría feminista, que entiende que lo femenino y lo masculino responden a construcciones culturales que van más allá de la frontera puramente biológica entre los sexos. Esta nueva variable— la de género— dará lugar a los llamados estudios de género, que tuvieron un impacto particular en los años 70 en Estados Unidos, y que han venido a modificar el pensamiento social y el pensamiento específico de las ciencias sociales. Porque, entender la sociedad dividida en dos géneros —y no sólo en dos sexos anatómicamente diferentes, lo cual no deja de ser una evidencia innegable—, equivale a entender que las diferencias de estatus, de roles sociales, las diferencias económico-políticas y, en fin, las diferencias de todo tipo entre hombres y mujeres, son producto de una construcción que, por patriarcal, es interesada. Y que, por lo mismo, es susceptible de ser revisada.

Hoy, pensadoras feministas —como Gayle Rubin o Sheyla Benhabib— hablan de la existencia histórica de los géneros, como ese «sistema género-sexo, esa construcción social que, con diferentes manifestaciones, ha pervivido a lo largo de la historia humana»2. Hay quien, como Celia Amorós, considera que este sistema de género-sexo es sinónimo del concepto de patriarcado, por cuanto implica «la pertenencia a un grupo social como seña de identidad. Y esa seña no existiría si no fuera porque existe un sistema de dominación (precisamente el patriarcado) que la produce»3.

Pero el hecho es que, se entienda como se entienda, la noción de género ha abierto una disputa intra-feminista: porque la confrontación reciente de perspectivas feministas antagónicas, que difieren globalmente entre sí en su concepción de qué sea el feminismo, hay que entenderla —a mi juicio— enmarcada precisamente en el debate de género. Y me estoy refiriendo al llamado feminismo de la igualdad y al denominado feminismo de la diferencia.

El feminismo que apela a la igualdad es de raíz ilustrada y denuncia las diferencias de género, porque entiende que lo masculino y lo femenino han sido el resultado de la construcción de la razón patriarcal. Propone, en consecuencia, la superación de los géneros en una sociedad no-patriarcal de individuos. El feminismo de la igualdad entiende que hoy sigue siendo posible la extensión de esta reivindicación ilustrada a las mujeres y propone, por tanto, como uno de sus objetivos prioritarios, desenmascarar cuánto de interés patriarcal hay en estas identidades de género —lo masculino y lo femenino—, en estos moldes genéricos que permiten perpetuar estereotipos, que no resultan ser nada favorables para las mujeres.

El feminismo de la diferencia, por su parte, ha surgido a finales de los años 70 en Francia. Y lo ha hecho fundamentalmente en clave filosófica y psicoanalítica, partir del grupo Psicoanálisis y Política en París, con figuras como Annie Leclerc, Hélène Cixous y Luce Irigaray. Este feminismo se fundamenta en la crítica feroz al feminismo igualitario, al que tilda de reformista por demandar la equiparación de derechos entre hombres y mujeres. Para el feminismo francés de la diferencia la dualidad de géneros no puede ser reclamada ni abolida, puesto que se trata de un orden dual que no es ni cultural ni biológico, sino que pertenece al orden de las cosas mismas —casi en un sentido existencial u ontológico.

Ha sido en particular la filósofa Luce Irigaray quien ha partido del significado de

la diferencia en la filosofía postestructuralista —y también francesa, por cierto— del filósofo nietzscheano Deleuze —así como de filósofos franceses y postestructuralistas, como Derrida—, quien ha vinculado esta posmoderna acepción de la diferencia a la investigación feminista: entendido lo diferente, no como lo inferior, sino como lo otro, como lo no-idéntico, o como, en los propios términos de Irigaray, el fleco ciego del logocentrismo, esta pensadora ha querido aplicar el discurso psicoanalítico lacaniano, para analizar cómo las mujeres han sido excluidas del orden simbólico. Y, en concreto, cómo lo han sido, al ser definidas como lo otro, lo diferente, o lo no-idéntico. A partir de ahí, Irigaray reclama que esa diferencia femenina ha pervivido en los márgenes de lo simbólico. Y lo hace ya en su obra Speculum. Espejo del otro sexo —obra fruto de sus tésis doctoral que se publicó en 1974—, hasta en las publicaciones más recientes en los años 90. La propia Irigaray declara, ya en 1992 (en una obra que titula Amo a ti) algo que puede resultar más que ilustrativo de lo que aquí se viene diciendo:

Lo natural es por lo menos dos: masculino y femenino. Todas las especulaciones sobre la superación de lo natural en lo universal olvidan que la naturaleza no es una (...). Así, también para estas dos partes del género humano, que son el hombre y la mujer. Sólo abusivamente son reducidas a uno. La razón muestra, en esta reducción, su impotencia o su inmadurez (...). El género humano, pues, no habría alcanzado la edad de la razón4.

El pensamiento de Luce Irigaray ha venido desarrollando, en sus diferentes publicaciones, los supuestos teóricos que constelan el feminismo de la diferencia. Siguiendo a esta pensadora, cabe estructurar estos supuestos —al menos fundantes del feminismo de la diferencia sexual— en tres aspectos claves:

— En primer lugar, la defensa de que la naturaleza humana es dos —masculina y femenina—. A este respecto, dice la propia Irigaray en su libro Yo, tú, nosotras, de 1992, lo siguiente: «La especie está dividida en dos géneros, que aseguran su producción y su reproducción. Querer suprimir la diferencia sexual implica el

genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la historia».

— En segundo lugar, se deduce de lo dicho que, para Irigaray, dos han de ser la cultura y el orden simbólico del ser humano, ya que sólo desde la diferencia sexual es posible hablar de una sociedad completa. En este sentido, Irigaray afirma en Amo a ti: «Las mujeres necesitan una cultura adaptada a su naturaleza y el género humano no puede elaborar una civilización sin preocuparse de representar válidamente los dos géneros». Y añade posteriormente, en Yo, tú, nosotras: «Lo indispensable es elaborar una cultura de lo sexual, aún inexistente, desde el respeto a los dos géneros».

— Y, como tercera idea central de Irigaray, habrá que agregar además aquí la de que este orden genérico y dual no responde a algo cultural, ni se trata de una diferencia construida, pero tampoco responde sólo a la diversidad biológica de la especie: se trata de unas diferencia que expresa algo así como el orden mismo de las cosas. Leamos cómo lo expresa la autora: «Lo universal ha sido pensado como uno, pensado a partir de uno, pero ese uno no existe (en Amo a ti)». Y, en este sentido, Irigaray habla en una de sus obras primeras (de 1979) de Ese sexo que no es uno.

Como es fácil suponer, el feminismo francés de la diferencia ha sido objeto de más de una crítica desde otras posiciones feministas. La alemana Alexandra Busch, por ejemplo, se ha centrado en concreto en la crítica a la obra de Luce Irigaray Ética de la Diferencia Sexual. Las objeciones que esta pensadora alemana hace ya en 1989 a las tesis de Irigaray se resumen en el reproche de que las promesas, que Irigaray hace acerca de nuevas concepciones sobre el mundo desde su filosofía de la diferencia femenina, no aparecen por ninguna parte en su obra. Busch afirma que se trata, en las propuestas de Irigaray, de una vieja y conocida canción. Y concluye tajantemente: «Si atendemos más detenidamente al texto (de Irigaray) —y a ello nos obliga el mismo, ya que resulta incomprensible en un primer vistazo—, reconocemos en él propuestas reformistas, en el mejor de los casos. Y las supuestamente nuevas concepciones y relaciones son, como mucho, variantes hasta ahora descuidadas de pensamientos pre-existentes»5.

Otra de las críticas al feminismo de la diferencia francés —no sólo a Irigaray, en este caso— la ha realizado la teórica feminista norteamericana Nancy Fraser, también en 1989. Para Fraser, la traslación de los supuestos de este tipo de discurso a la política ha provocado, no un uso, sino un abuso de la noción de la

diferencia y de la identidad femeninas, que, en realidad, van en contra de los propios intereses feministas6. La crítica de Fraser entiende que el discurso de la diferencia desactiva la carga reivindicativa y política del feminismo, por cuanto se concentra en temas como la identidad femenina y la subjetividad, pero olvida que el feminismo es ante todo un movimiento de conquistas sociales, que siempre se han orientado hacia la causa de la emancipación de las mujeres.

La gran cantidad de literatura crítica que ha provocado el feminismo francés hace imposible que sigamos recogiéndola aquí. Como se ve, las críticas se concentran sobre todo a finales de los años 80, que es cuando este nuevo feminismo tuvo su mayor impacto. Una posición crítica, realizada desde la posmodernidad, la encontramos en las aportaciones de la norteamericana feminista Teresa de Lauretis, quien dedica su campo de estudio fundamentalmente a la semiótica desde la perspectiva feminista.

La crítica de Lauretis al feminismo de la diferencia no pasa por la crítica que se le puede hacer desde el discurso de la igualdad o del feminismo ilustrado: Lauretis es partidaria de la deconstrucción de la subjetividad, incluída la subjetividad de género —masculina o femenina—, porque, como he apuntado, es una pensadora que se declara defensora de la posmodernidad. Pero, desde ahí, le parece que el modelo de la diferencia sigue preso de la idea de sujeto propia de la modernidad, de una subjetividad esencial y constituyente que, para la posmodernidad, se ha fragmentado y se ha hecho añicos hace ya mucho tiempo7. En su referencia concreta al feminismo francés de la diferencia y, todavía más concretamente, a las tesis psicoanalíticas de Irigaray y de Julia Kristeva, Teresa de Lauretis se mueve desde el psicoanálisis, si bien no desde el lacaniano, sino desde la revisión crítico-feminista de Freud. Por ello, su crítica se dirige hacia la imposibilidad de fundamentar —en el discurso de Irigaray, de Kristeva y del resto del feminismo de la diferencia sexual deudor de Lacan— subjetividad femenina alguna, sea en sus formas más esencialistas —como es el caso de Irigaray—, sea en sus formas más flexibles o dinámicas —como pretende Kristeva—. El argumento que da Lauretis puede resumirse en estas líneas de su artículo de 1995, titulado «Imaginario materno y sexualidad»:

Si, por tanto, como nos dice Lacan, el deseo de la histérica es el deseo femenino por antonomasia, y éste es «sostener el deseo del padre», entonces ciertamente la imposibilidad de ser sujeto del propio deseo (que es —acotaría yo aquí— tanto

como la de ser sujeto de hecho, en términos psicoanalíticos) es definitiva e irrevocable8.

Antes de pasar a considerar cómo estos presupuestos del feminismo de Irigaray se exportan rápidamente a otros países europeos, como es el caso de Italia, quiero resumir aquí estas y otras críticas, que de este planteamiento de la diferencia sexual han hecho otras teóricas actuales del feminismo, en las siguientes palabras de la filósofa Celia Amorós:

Irigaray dirá que el sexo femenino «no es ni uno ni dos», y esta estructura genital tiene al parecer altas virtualidades subversivas...sobre la base de concederle al logos lo que siempre ha querido que se le conceda— Lacan lo ha ratificado con una sofisticada teoría y en este punto nadie le retuerce el cuello. Pero lo que habría que decir es simplemente «nego maior»-niego la premisa mayor, la masculinización del logos y la feminización de la escritura. Hay mujeres y varones que hablan y escriben. Y el feminismo lucha para que sean cada vez más mujeres las que lo hagan en los espacios social, cultural y políticamente relevantes9.

Estas reflexiones críticas podrían hacerse extensivas también a las posiciones de la diferencia sexual en Italia, de las que es ahora oportuno ocuparse con mayor detenimiento. Y lo es, porque se trata de un caso particularmente pertinente para entrar más a fondo en el feminismo actual de la diferencia: no sólo por la mayor actualidad y la mayor divulgación que sus teóricas han tenido —y, yo diría, que incluso han buscado tener—, sino porque además este feminismo italiano se presenta como una auténtica subversión del modo de ver el mundo, una transformación completa del pensamiento y del lenguaje femeninos; es decir: se propone dar un vuelco completo de la Weltanschauung, de lo que llama el orden simbólico.

2. EL FEMINISMO ITALIANO DE LA DIFERENCIA: AUTO-HISTORIA Y PLANTEAMIENTOS

Dedicar algún tiempo a la investigación del llamado feminismo de la diferencia sexual y, más en concreto, a su versión italiana[10], me ha hecho sin duda conocerlo mejor. Por lo mismo, he aparcado algunos de mis recelos contra el mismo, pero, sin embargo, he reforzado otros con mayor conocimiento de causa.

El feminismo actual, y en particular el europeo, nunca deja constancia escrita de su historia: aunque sólo fuera por eso, el libro de la Librería de Mujeres de Milán viene a ser una excepción notable. Porque este texto de la Librería, que lleva por título No creas tener derechos — y se subtitula La generación de la libertad femenina en las ideas de un grupo de mujeres[11]— quiere ser algo así como una biografía colectiva, una auto-historia que rememore la historia del feminismo italiano de la diferencia —eso sí, contada por él mismo—. Este libro se propone ya desde su inicio como memoria y divulgación del feminismo italiano. Y cabe añadir como utilidad del texto que No creas tener derechos viene a constituirse también en el texto esencial o manifiesto de este pensamiento italiano de la diferencia.

El feminismo italiano, que se reconoce como feminismo de la diferencia sexual, retrotrae sus raíces a fenómenos tan tempranos, como la aparición del Manifiesto de Rivolta Femmenile de 1970; o del libro Escupamos sobre Hegel de Carla Lonzi, también en 1970; a trabajos de grupo, como el de la Librería de Mujeres de Milán, creada en 1975; o al surgimiento de centros culturales feministas, como el de Virginia Woolf en Roma, en 1978. También hay que contar la influencia en el feminismo italiano del feminismo de la diferencia francés y, en particular, la del grupo Psicoanálisis y Política, con los escritos de su máximo exponente Luce Irigaray.

El Manifiesto programático del grupo DEMAU —o grupo de Desmitificación del Autoritarismo Patriarcal—, declara ya en diciembre de 1966, que las mujeres no son un problema social, sino que más bien éstas han de plantearse el problema que la sociedad (les) crea (a ellas)[12]. Esta idea es proclamada por las mujeres de la Librería de Milán como una especie de protofeminismo de la diferencia, máxime por cuanto en su punto tercero el Manifiesto programático del grupo DEMAU afirma: «La que se da entre el hombre y la mujer es la diferencia básica de la humanidad»[13].

En 1970 se publica en Italia el libro Escupamos sobre Hegel de Carla Lonzi. Y

coincidiendo en fecha y, probablemente, en autoría, aparece el Manifiesto de Rivolta femmenile, suscrito como autoría colectiva en ese momento. En los dos escritos se afirma que no hay libertad posible para las mujeres, si no es dentro de la asunción de la diferencia sexual. La igualdad se evalúa como un simple concepto jurídico, que no puede dar cuenta de la realidad femenina: «La igualdad es un principio jurídico (...). La diferencia es un principio existencial que concierne a los modos de ser del ser humano», en palabras de Carla Lonzi14.

Entre los años 1970 y 1974 algunas feministas italianas defenderán una política feminista que pasa por la afirmación de la diferencia sexual por esta vía de la búsqueda absoluta de una misma en su igual. Y, en consonancia con el feminismo norteamericano, promoverán lo que llaman la práctica de la autoconciencia dentro del feminismo italiano, consistente en crear pequeños grupos de mujeres que asuman su diferencia y que se hagan conscientes de la misma como potencial de una nueva orientación feminista, en palabras de nuevo de las mujeres de Milán15. A partir de esta práctica de la autoconciencia aparecen publicaciones, como Donne è bello —publicada en 1972 por el grupo Anábasis—, o los dos primeros números de la revista Sottosopra —aparecidos entre 1973 y 1974 en Milán.

Hacia 1976, el feminismo en Italia se enfrenta a algunos problemas políticos, como son el aborto y las leyes sobre la violencia sexual. Sobre estos frentes se pronunciará también la reciente orientación de feminismo italiano de la diferencia sexual y elaborará su propio —y, cabe decir de antemano, que peculiar— discurso.

Ya Rossana Rosanda escribe en 1975 sus consideraciones acerca del aborto, afirmando que su legalización implica el reconocimiento de una sexualidad femenina sometida. Muchos grupos de mujeres, orientados desde el feminismo de la diferencia —como el grupo Vía Cherubini, el colectivo feminista Santa Croce de Florencia, grupo de Turín—, harán suyas estas tesis, para defender que no se reivindique el aborto libre y gratuito, tal como se defienden por las masivas movilizaciones del feminismo italiano por esos mismos años. Las mujeres de la diferencia van a defender, por el contrario, una simple ley que despenalice el aborto, porque entenderán que pedir la legalización del mismo implica someterse a la leyes elaboradas por hombres. Por lo que, concluyen, más que una conquista de las mujeres, la legalización del aborto vendría a significar que se sigue luchando dentro de la alienación en vez de para librarse de ella, tal

como lo expresan las mujeres de la diferenci a del colectivo milanés Viale Col di Lana16.

Este amplio debate político sobre la legalización del aborto en Italia a finales de los 70 vino a reforzar las tesis de las italianas de la diferencia sobre la legalidad y las instituciones en general. Y, a partir de ahí, dos serán sus posiciones programáticas acerca del orden político y simbólico en el que viven: en primer lugar, que en los conflictos en los que entra en juego la diferencia sexual —como la violencia sexual o el aborto— no deben reivindicarse leyes masculinas, porque éstas se convierten en (...) una operación que reduce a las mujeres a su condición y que termina siempre por negar la existencia del sexo femenino y no por representarla17. En segundo lugar, otra de las tesis de las italianas de la diferencia a raíz del conflicto sobre el aborto, será que las estructuras sociales —jurídicas, políticas, científicas, etc.— han sido desarrolladas por el pensamiento masculino, aun cuando no parecen marcadas por la diferencia sexual y pretendan presentarse como neutras18.

Desde estas dos convicciones, el feminismo de la diferencia en Italia se orientará sobre todo hacia una política, en la que la creación de nuevas relaciones sociales entre las mujeres (...) se convierte en fuente de existencia social y, por tanto, también de derecho. De este modo, la dirección a seguir, será para este feminismo, la de implementar lo femenino y se extenderá así por el feminismo italiano de la diferencia sexual la necesidad del affidamento, sobre el que —en tanto que práctica y concepto clave de este feminismo— habrá que volver más adelante. De momento cabe reseñar aquí que con el affidamento se pretende una práctica distinta y específicamente femenina, que se asocia con un modo de confiarse o affidarse entre mujeres destinado a establecer relaciones preferenciales entre ellas.

Hacia el año 1979 comenzó a plantearse en Italia una propuesta de ley sobre la violencia sexual, a través de la vía de la iniciativa popular. Y esta iniciativa vino a sustituir el debate feminista en torno al del aborto. También sobre él se pronunciaron las feministas de la diferencia, para quienes resultaba inquietante que a algunas mujeres hubiese podido ocurrírseles abordar el sufrimiento de su propio sexo convirtiéndolo en materia de ley19. Este nuevo conflicto supuso para las feministas italianas de la diferencia el principio más elemental de la política de las mujeres: el rechazo de la representación política. Porque, como nos dicen, cualquier forma de representación, aunque sea asumida por mujeres, reduce nuevamente a las mujeres al silencio y a la inexistencia social20. Las

italianas de la diferencia sexual apostarán, por tanto, por la abstención de las mujeres a la hora de participar en política, ya que entienden que las estructuras institucionales han sido creadas por el orden simbólico masculino

El debate sobre la violencia sexual y la propuesta de ley correspondiente, hizo patente para las italianas de la diferencia que era necesario trasladar su discurso de la práctica al plano simbólico: es decir, al plano del pensamiento y de la palabra, para conceder desde ahí la máxima autoridad a los medios inventados por movimiento de mujeres, básicamente a las relaciones entre mujeres21. Con ello, las italianas de la diferencia comienzan con lo que llaman la práctica del hacer. Y de ahí es de la que surgen librerías, editoriales, centros de documentación y bibliotecas, siempre desde la perspectiva de una nueva política que busca el tiempo y los medios y los lugares adecuados (para que) las mujeres puedan reunirse para verse, hablarse, relacionarse una con otra22.

Tanto por su actitud frente al debate del aborto, como por su crítica de las manifestaciones feministas reivindicativas de una ley sobre la violencia sexual, el feminismo italiano de la diferencia fue tildado de elitista. De sus propuestas surgieron la Librería de Mujeres de Milán (en octubre de 1975); la editorial milanesa La Tartaruga (también en 1975); las Ediciones de la Mujer en Roma; las librerías de Turín, Bolonia; Roma, Florencia y Pisa; la Biblioteca de Mujeres de Roma (en 1980); el Centro Cultural Virginia Woolf, también en Roma; etc. Y en todos estos espacios se parte de la necesidad de evidenciar la sexualización de las relaciones sociales, para poner de manifiesto que la sociedad es un terreno de conflictos eminentemente sexuales. Esa prioridad en la tarea simbólica redundará en la tópica que puebla hoy el feminismo italiano de la diferencia. Y este es el caso de la figura de la madre simbólica, uno de los lugares centrales en los que recala esta orientación actual del pensamiento de la diferencia.

Lo que se llamó el Catálogo amarillo —y que apareció en la revista Sottosopra con el título de La madre de todas nosotras— supuso el origen de la madre simbólica para el feminismo italiano de la diferencia, que definió esta figura ya entonces como aquello que viene antes de una mujer (que) es su madre (y que) no hay otro modo de designarlo23. En ese catálogo se recogieron escritoras femeninas, como Jane Austen, Emily Brontë, Elsa Morante, Gertrude Stein, Sylvia Plath y Virginia Woolf, entre otras. De modo que ese será el lugar originario del término y la práctica designados como madre simbólica. La madre simbólica significa, en sus términos originarios, que «el horizonte último del pensamiento es sexuado como su sujeto y una mujer, con sus deseos, sus

proyectos, sus pretensiones, puede aventurarse fuera de sí misma con la garantía(...) de (tener) una figura mediadora»24. La idea-eje aquí es que, si toda estructura social tiene que servirse de mediaciones simbólicas, ha de existir también para las mujeres una adecuada y fiel mediación, que dé cuenta simbólicamente de la diferencia de ser mujer. Tal y como lo expresa la revista Sottosopra verde: «La significación originaria de la diferencia sexual se activa practicando la disparidad entre mujeres y affidándose de preferencia a una igual para enfentarse al mundo»25.

La madre simbólica y la relación de affidamento son dos de los ejes, sobre los que se constituye el actual feminismo de la diferencia en Italia. Y las dos referencias apelan a una misma necesidad: la necesidad de mediación simbólica que tienen todas las mujeres para con el mundo en el que viven. La tópica de la madre simbólica habrá de ocuparnos cuando abordemos el pensamiento de Luisa Muraro. Y en lo que hace al affidamento, voy a tratar de acercarme un poco más al mismo, teniendo en cuenta que su acepción parece ser polisémica.

Cuando hablamos de affidamento, hablamos de un «concepto de difícil traducción, en el que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel importante»26. Hablar de affidamento es hablar de algo así como de «dar seguridad: las mujeres tienen que reconocerse entre ellas y, por medio de sus maestras, comunicarse unas a otras la capacidad de determinar por ellas mismas sus vidas y de dar más relevancia a los contextos femeninos»27. Las propias mujeres de la Librería de Milán entienden que la relación de affidamento viene a ser «esta alianza, donde ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y ser joven, como la posesión de las aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo»28. Así entendida, la relación de affidamento viene a entenderse como un esquema relacional iniciático29.

La aproximación teórica más detallada a la teoría del affidamento que hoy por hoy conozco, la de la alemana Gudrun-Axeli Knapp30, realiza tres objeciones críticas a este concepto: critica, en primer lugar, su carácter radicalmente separatista; denuncia, en segundo lugar, que esa teorización lleva a establecer relaciones jerárquicas entre las mujeres; y señala, en tercer lugar, que no queda clara la manera en la que esta noción pretende vincular teoría y práctica, que para esta alemana sólo se resuelve aquí por la propugnación de una política elitista. Quizá no sean estas las críticas sustantivas que cabe hacer a las feministas italianas de la diferencia. Pero, sí cabe entrar de su mano a encarar las

críticas y los recelos —teóricos y prácticos— que este planteamiento reciente provoca.

Tanto el affidamento, como la madre simbólica quieren servir de espejo conceptual de ese sentimiento de extranjería, en el que las mujeres viven (y se viven) en la sociedad patriarcal. La estraneitá —extrañeza, extranjería, alienación— se manifiesta en todos los espacios sociales, desde el lenguaje a las reglas de ascendencia; desde el derecho, hasta la política, o los discursos científico-filosóficos. Y este sentimiento de extranjería demanda la necesidad de un orden simbólico femenino, que venga a compensar el orden masculino imperante. Este último ha poblado la visión del mundo de referencias a la ley del padre; hora sería ya de empezar a reivindicar una visión del mundo, que apelara a la madre simbólica, por tanto.

Pero, transformar el orden simbólico como tarea central del feminismo puede retraer su análisis social a la estructura del sistema de significantes, a la estructura del sistema lingüístico, de las ideologías y de las normas. Sin embargo, las condiciones materiales de sometimiento de las mujeres —su trabajo, su pobreza, su violencia, etc.— siempre quedarán fuera de este tipo de análisis.31 Y, con ello, nos hallaríamos aquí ante una suerte de teorización feminista superestructural, que induce la diferencia entre los sexos —la cual es un dato obvio—, para deducir de ella, o reducir a ella, toda la diversidad de lo real. Pero, si queremos comprender por qué se hace esta maniobra y en qué se piensa que puede beneficiar a la causa emancipatoria de las mujeres, tendremos que acercarnos a los textos de Luisa Muraro. Y, con ello, tenemos que entrar a dialogar con la teórica más reconocida del feminismo italiano de la diferencia.

3. DIÁLOGO CRÍTICO CON LUISA MURARO

Hablar sobre la Librería de Mujeres de Milán es hablar también de Luisa Muraro. Muraro ha sido una de sus más destacadas fundadoras y, en la actualidad, puede decirse que es la más importante teórica del feminismo italiano de la diferencia. En 1991 publicó su obra más conocida, que lleva por título en su traducción El orden simbólico de la madre32.

El orden simbólico de la madre empieza por plantearse justamente la dificultad

de comenzar. Y, a partir de una rápida revisión de filosofías clásicas de la historia del pensamiento — como las de Platón, Descartes o Husserl— constata una ausencia decisiva en toda la historia del pensamiento y que le va a servir de punto de partida aquí; a saber: «De pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: es el saber amar a la madre»33.

En la obra de Muraro ese saber amar a la madre va a funcionar como primer principio, que —al modo de la evidencia de la filosofía cartesiana— le permite deducir otros pensamientos más complejos. Para poder utilizarlo como evidencia, en su sentido más puro, Muraro tiene que aclarar que no habla aquí de ese amor a la madre entendida como la entiende esa cultura del amor a las madres que son criadas; habla, antes bien, del término madre como potencia, como potencia materna se entiende, que «el patriarcado ha imitado y expoliado a las mujeres»34.

Sin duda, la cultura patriarcal está plagada de contenidos antimaternos. Pero, aclara de inmediato Muraro, «yo no hablo metafóricamente de la madre; hablo de ella en términos reales»35. Y en esos términos, piensa Muraro, es posible reconciliarse incluso con el discurso patriarcal, si se hace desde la comprensión de que, prioritariamente, es necesario saber amar a la madre.

Si nos adentramos en la obra de Muraro, encontramos que para esta filósofa, al separarse de modos de ser o pensar indicados por la cultura patriarcal, es cuando podemos reencontrarnos con la naturaleza femenina perdida: «En cuanto he encontrado la punta de la madeja, lo que había aprendido antes se transforma en bueno para mí y no debo hacer ningún esfuerzo para separarme de modos de ser o de pensar indicados por la cultura patriarcal, a pesar de haberme formado en ella». Esta liberación de los contenidos patriarcales resulta ser para Muraro una operación sencilla; y, en este sentido, apostilla: «He encontrado la siguiente explicación: seguramente existen contenidos antimaternos en la (mi) cultura filosófica, pero no han podido calar profundamente en mí»36.

Para Muraro, si partimos de ese saber amar a la madre (a modo de pre-edipo originario), habrá que resignificar, entre otras cosas, la misma noción de metafísica. Porque, al situar la relación materna como relación originaria y, por tanto, como relación superior a cualquier otra, ésta se convierte en ese algo más, que siempre está presente en todo lo que decimos e, incluso, en tanto que simplemente decimos. Y, en este sentido —y siguiendo de cerca, por cierto, la noción heiddegeriana de metafísica—, resulta que la diferencia sexual femenina

será una instancia metafísica. Pero, no en el sentido de la metafísica masculina, que se sitúa más allá, en los cielos o en la trascendencia, sino una nueva noción femenina de metafísica, que la entiende más acá, atada a la inmanencia: atada, en fin, a un orden inmanente del aquí y el ahora, a una continuidad de la vida, que Muraro define como «una estructura: la estructura del "continuum" materno que, a través de mi madre, su madre, (...) me remite desde dentro a los principios de la vida»37. Si lo entiendo bien, ese algo más metafísico, que acompaña todo decir, es el orden materno.

Pero, el reconocimiento femenino de esa experiencia originaria con la madre implica también el reconocimiento de su autoridad. Y esa autoridad de la madre se reconoce en la normatividad de la lengua, nos asegura Muraro. Porque la normatividad de la lengua materna no se ejerce como ley, sino como un orden vivo más que instituido. Sin duda, está hablando aquí Muraro de ese orden simbólico de la madre que da título a toda su obra.

Hasta aquí, parece claro que para Muraro el orden simbólico de la madre y el saber amar a la madre son principios constitutivos del ser femenino. Y, también, del decir de ese ser, de su lengua materna. La lengua materna será, precisamente, la que nos retraiga a esos principios originarios de nuestro ser femenino. Y sólo desde estos principios recuperaremos la mediación con el mundo. O, en palabras de Luisa Muraro: la mediación se funde felizmente con la maternidad. Esta idea de mediación alcanza en Muraro aquí un sentido más amplio que el de la simple sustitución de la experiencia originaria por la lengua: la lengua materna, para esta pensadora, nos sustituye-restituye la experiencia38.

Está clara la filiación de Muraro a las tesis del feminismo de la diferencia de la francesa Luce Irigaray. Y la italiana no lo oculta es sus escritos. Pero, aun así, se reafirma en su idea de un orden materno calificable de continuum y, frente a Irigaray, aporta lo que es una de sus ideas centrales: la necesidad de aceptar que el orden materno es el orden simbólico para las mujeres por excelencia y, sobre todo, el reconocimiento de la autoridad de la madre a partir de ahí. Advierte Muraro que sólo por ese reconocimiento es posible la independencia femenina. Sólo eso nos permite independizarnos del orden masculino y jugar desde otros parámetros simbólicos: desde el orden simbólico de la madre y de su autoridad. Sin aceptarlos, se produce para Muraro «el desorden más grande que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina»39.

Supongamos aquí que aceptáramos el orden simbólico de la madre. Tal

aceptación nos llevará necesariamente a redefinir el punto de vista femenino sobre cualquier otra relación con el mundo —personal, social o política—. Y, según Muraro, esta ha de ser la dirección política de las mujeres para el feminismo de la diferencia —el suyo—: hacer necesario un nuevo orden simbólico.40 Con esta afirmación entramos en lo que esta pensadora llama sus propuestas políticas.

Muraro piensa que las mujeres deben aumentar cada vez más sus exigencias de libertad, con lo que aumentará cada vez más también su necesidad de encontrar una mediación entre ellas y el mundo. Y ésta es la política de la mujer, a juicio de Muraro, que nada tiene que ver con la política en el sentido del feminismo reivindicativo de la igualdad. Muraro afirma que las mujeres han venido practicando la automoderación, por su propia represión. Pero, piensa, si acaba con esta represión, la mujer descubre la necesidad simbólica de la madre cuando presta oído a la enormidad de los deseos y los miedos41.

Para poder establecer un hilo lógico de lo dicho hasta aquí por Muraro, cabría hacer el siguiente resumen: partiendo de la autoridad de la madre, esta instancia se reconoce como primera mediadora de la mujer con el mundo, por tratarse de la relación femenina originaria y, con ello, de la relación prioritaria a cualquier otra para una mujer. Y la política que el feminismo de la diferencia ha de plantear será, en términos de Muraro, la de dar traducción social a la potencia materna.

He tratado de exponer, más o menos fielmente hasta aquí, los planteamientos del feminismo de la diferencia, tal como los defiende en Italia Luisa Muraro. Voy a tratar de reflexionar, a partir de ahora, sobre algunas de las consecuencias que cabe extraer de ello. Para empezar, Luisa Muraro no entra a discutir la diferencia genérica; ni siquiera discute cómo y por qué ésta ha recaído siempre negativamente sobre las mujeres. De este modo, sus discurso no se plantea el hecho de que exista o no tal diferencia, ni tampoco cuál sea su génesis, ni mucho menos a qué intereses puede servir su mantenimiento. Como hecho consumado, parte Muraro de la existencia de la diferencia genérica y fundamenta en ella todo su pensamiento del saber amar a la madre y del orden simbólico de la misma.

Hay que decir que resulta al menos difícil saber qué figura materna es la que juega en el discurso de Muraro. Y más difícil todavía resulta comprender en qué orden simbólico pueda resolverse ésta, si ha de hacerlo fuera de las coordenadas de pensamiento y de lenguaje establecidas hasta ahora por el orden patriarcal.

Porque, de no comprenderse bien, existe el peligro de sobreentenderse que se trata aquí de un modelo de maternidad no muy lejano al modelo propio del pensamiento patriarcal. Este pensamiento también defiende unos valores como valores esencialmente femeninos. Y a la cabeza de éstos pone la maternidad, que realizaría la esencial diferencia femenina. Claro está que una visión como ésta permanece presa de la óptica de la desigualdad femenina, que entiende a las mujeres como diferentes por inferioridad.

Pero, si retornamos a los supuestos feministas de Muraro, podemos entender que su propuesta no pasa por esa óptica patriarcalista. Y, así, podemos entender que su defensa de aceptar la autoridad de la madre se formula con el objetivo de generar un nuevo orden simbólico femenino. Tal cosa puede resultar sugerente: puede resultarlo, si no nos planteamos hasta qué punto no nos hace retroceder a los discursos, en los que lo que es ser mujer y lo que no, o en los que cómo serlo y cómo no, ya ha sido definido por un pensamiento que es moderno, masculino y patriarcal por excelencia.

El discurso de la diferencia ha cundido entre algunas feministas italianas, traducido en forma de textos y publicaciones, de todos los cuales resulta imposible dar cuenta aquí. Alessandra Bochetti ha reunido tal discurso, desde una óptica más pragmática que simbólica, en su libro acerca de Lo que quiere una mujer42, en clara referencia al artículo de Freud del mismo título. El feminismo de la diferencia en Italia ha dado también pié a réplicas teóricas tan brillantes como la de Lidia Cirillo, cuyo título — Mejor huérfanas—, expresa de modo tajante el rechazo profundo de esta pensadora feminista y marxista a los planteamientos afines al feminismo de Muraro. Quisiera concluir con las palabras de esta autora, para quien las formulaciones de un feminismo igualitario siguen siendo fáciles y concretas a la hora de enunciarlas. Afirma Cirillo— en clara controversia con las posiciones de Luisa Muraro, que se han querido hasta aquí aclarar— lo siguiente:

Toda alternativa posible ha de basarse en una reducción de las diferencias en las condiciones de vida, que pueden ser completamente distintas en ciertos aspectos y muy parecidas en otros, ya que las condiciones mínimas de bienestar son iguales para todos y para todas: una casa, dos comidas, derecho a la salud y a la instrucción y algunas otras cosas elementales respecto a las cuales la mayor parte de los individuos de la especie son aún muy desiguales43.

También en nuestro país la publicación reciente de un texto colectivo de las pensadoras italianas de la diferencia ha provocado una reacción de réplicas en cadena por parte de pensadoras comprometidas con un pensamiento que reivindica la igualdad44. Pero más allá de estas polémicas teóricas intra-feministas, y centrándonos en la órbita italiana, cifraremos en tres las aportaciones fundamentales de este feminismo de la diferencia hasta el momento. Y esto me permitirá hacer un breve recordatorio de títulos que ya he citado. Los tres textos de los que hablo son: No creas tener derechos, de la Librería de Mujeres de Milán y que hemos considerado aquí con más detalle antes; El orden simbólico de la madre, libro de Muraro que también hemos tenido ocasión antes de tratar un poco; y un trabajo colectivo del grupo Diotima, que no hemos comentado y con el que voy a cerrar estas consideraciones sobre el feminismo de la diferencia en Italia. Porque no por ser menos conocido, o por no haber sido traducido en España, deja de ser éste un texto clave de la diferencia italiana.

Desde una perspectiva filosófica como la de Muraro, el grupo de mujeres Diotima, de la Universidad de Verona, ha elaborado un trabajo colectivo, hasta ahora sin traducir en nuestro país. El título del mismo indica ya, claramente, que se aboga aquí por una radicalización de los planteamientos de la diferencia y que toca incluso el terreno de la teoría del conocimiento. La traducción literal de este título sería algo así cómo: El ser humano es dos. El pensamiento de la diferencia sexual.

Este texto analiza los conceptos que, en la historia de la filosofía occidental, es decir en la nuestra, se han querido hacer pasar por conceptos neutrales. Así, el propio concepto de sujeto se maneja en nuestra historia de la filosofía como si no estuviese afectado por el propio cuerpo sexuado al que se refiere. Las mujeres de la asociación Diotima afirman que, por el contrario, la noción misma de sujeto se constituye siempre en función del sexo. Adriana Cavarero, por ejemplo, concluye en este texto colectivo que la sexualidad es tan inesquivable como la muerte. Otra de las colaboradoras en este texto, Wanda Tomassi, reincide en el tema del affidamento, para resaltar la importancia de las relaciones entre las mujeres. Y, en torno a la subjetividad femenina, sostiene que esta sólo se consigue cuando las mujeres retornan a sus representaciones comunes, como la representación de la madre, o a sus vínculos originarios, como los que reestablecen las relaciones de affidamento.

En esta misma obra, El ser humano es dos, y en concreto en la contribución de Cavarero, también encuentran lugar las relaciones entre feminismo y ecología, en el marco de los valores considerados como específicamente femeninos. En esta obra colectiva del feminismo más actual de la diferencia en Italia, creo que son especialmente clarificadores los artículos de Giannina Longobardi y de Elvira Franco sobre la noción de affidamento. El primero, el de Longobardi, desarrolla esta noción en su significación para la praxis política de las mujeres; el segundo, el de Franco, relaciona el affidamento con el campo de la pedagogía.

Todos los textos comentados, así como la polémica que suscitan, demuestran que hay un debate vivo en el seno de la teoría feminista actual. Amén de congratularnos por ello, tendremos que incidir en la especial relevancia de este debate, por cuanto del partido que en él se tome dependerá la praxis política y feminista que se desarrolle. Lo que aquí se juega no es una simple disputa teórica o retórica, sino una visión del mundo que afecta y compromete a toda otra óptica que desde ahí se adopte —sea ésta teórica, política, ética, o incluso personal.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV, «El final del patriarcado. (Ha ocurrido y no por casualidad)», El Viejo Topo, Barcelona, núm. 96, 1996.

AMORÓS, Celia, Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad, Madrid, Cátedra (Feminismos), 1997, en particular: caps. VI, VII y apéndices.

— Feminismo: igualdad y diferencia, México, libros del PUEG, UNAM, 1994.

— «La política, las mujeres y lo iniciático», El Viejo Topo, núm. 100, octubre-1996.

CORRAL, Natividad, «Sobre teorías feministas del derrumbe, psicoanálisis y políticas de emancipación», El Viejo Topo, núm. 102, diciembre-1996.

CAVANA, M.a Luisa P., «Diferencia», en Diez palabras clave sobre Mujer;

Estella, Ed. Verbo Divino, 1995.

DIOTIMA, Il piensero della differenzia sessuale, Milán, La Tartaruga,1987.

KNAPP, Gudrun-A., «Zur Theorie und politische Utopie des “affidamento”», en Feministische Studien, año 9, Weinheim, mayo-1991, núm. 1.

IRIGARAY, Luce, Speculo. Espejo del otro sexo, Madrid, Saltés, 1978.

—Yo, tu, nosotras, Madrid, Cátedra, 1992.

—Amo a ti, Barcelona, Icaria, 1994.

LIBRERIA DELLE DONNE-MILÁN, Non credere de avere dei diritti, Turín 1987; trad. No creas tener derechos, Madrid, Horas y Horas, 1991.

LONZI, Carla, Sputiamo su Hegel, ed. Scritti di Rivolta Femminile, 1970; trad. Escupamos sobre Hegel. La mujer clitórica y la mujer vaginal, Barcelona, Anagrama, 1981.

MIGUEI, Ana de, «Feminismos», en Diez Palabras Clave sobre Mujer, Estella, Ed. Verbo Divino, 1995.

MILLET, Kate, Política Sexual, México, Aguilar, 1969.

MURARO, Luisa, «Sobre la autoridad femenina», en Filosofía y género. Identidades femeninas, Fina Birulés (comp.), Pamplona, Pamiela, 1992.

—Le ordine simbolico della madre, Turín, Riuniti, 1991, trad. El orden simbólico de la madre, Madrid, Horas y Horas, 1994.

POSADA, KUBISSA, Luisa, Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados, Madrid, Horas y Horas, 1998.

—«Esplendor y miseria del patriarcado», en la revista El Viejo Topo, núm. 118, abril-1998.

—«De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia», en C. Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

PULEO, Alicia H., Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1992.

—Filosofía, género y pensamiento crítico, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid 2000; en particular: cap. V.

ROSSANDA, Rossana, Las otras, Barcelona, Gedisa, 1982.

1 Carol Gilligan, In a different voice. La moral y la teoría, México, FCE, 1985.

2 «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista»; en S. Benhabib y D. Cornell, Teoría feminista y teoría crítica, Ed. Alfons el Magnànim, València, 1990, págs. 119-150.

3 Celia Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», Asparkía, Castellón, Universitat Jaume I, 1992.

4 Luce Irigaray, Je aime a toi, París, Grasset et Frasquelle, 1992, trad., Barcelona, Icaria, 1994, págs. 57-58.

5 Alexandra Busch, «Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen – Zu Luces Irigarays Ethik der sexuellen Differenz», en Ruth Grossmass y Christiane Schmere (eds.), Feministischer Kompass, patriarchalisches Gepäck. Kritik konservativer Anteile in neuen feministischen Theorie, Fráncfort, 1998.

6 Nancy Fraser, «Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista», en Hypatia, Buenos Aires, 1989.

7 Teresa de Lauretis, Alice Doesn't, Bloomington, Indiana University Press (trad., Alicia ya no, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1992).

8 Teresa de Lauretis, «Imaginario materno y sexualidad», en Debate Feminista, año 6, vol. 11, abril, 1995.

9 Celia Amorós, Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra (Feminismos), 1997; págs. 348 y sigs.

10 Luisa Posada Kubissa, Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y existencialismos heredados, Madrid, Horas y Horas, 1998.

11 Librería de Mujeres de Milán, No creas tener derechos (1987), trad., M.a Cinta Montagut Sancho, Madrid, Horas y Horas, 1991.

12 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 26.

13 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., págs. 30-31.

14 Carla Lonzi, Escupamos sobre Hegel, Barcelona, Anagrama, 1981.

15 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 38.

16 Viale Col di Lana, «Autodeterminación: un objetivo ambiguo», diciembre de 1976.

17 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 74.

18 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 80.

19 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 81.

20 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 84.

21 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 91.

22 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 100.

23 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 143.

24 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 144.

25 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 149.

26 Ana de Miguel, «Feminismos», en Diez palabras clave sobre mujer, Estella, Ed. Verbo Divino, 1995, pág. 251.

27 M.a Luisa Cavana, «Diferencia», en ob. cit., págs. 103-104.

28 Librería de Mujeres de Milán, ob. cit., pág. 159.

29 Véase Celia Amorós, «La política, las mujeres y lo iniciático», El Viejo Topo, núm. 100, octubre, 1996.

30 Gudrun-Axeli Knapp, «Zur Theorie und politische Utopie “affidamento”», en Feministischen Studien, año 9, mayo, 1991, núm. 1, Weinheim, 1991.

31 Estas críticas, junto con otras, se exponen sólidamente en el texto de Lidia Cirilo, Meglio Orfani, Milán, Quaderni Viola, 1997.

32 Luisa Muraro, L’Ordine simbolico della madre, ed. Riuniti, 1991 (trad. De Beatriz Albertini, Madrid, Horas y Horas, 1994).

33 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 13.

34 Ibíd.

35 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 18.

36 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 18.

37 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 54.

38 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 85.

39 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 92.

40 Luisa Muraro, ob. cit., pág. 97.

41 Luisa Muraro, ob. cit., págs. 101-102.

42 Alessandra Bocchetti, Lo que quiere una mujer, trad., Maite Larrauri, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1996.

43 Lidia Cirillo, op. cit., págs. 108-9.

44 Me refiero al texto italiano, «(Ha ocurrido y no por casualidad). El final del patriarcado», traducido en El Viejo Topo, núm. 96, año 1996, págs. 46-59. A este artículo han respondido Celia Amorós («La política, las mujeres y lo iniciático», en El Viejo Topo núm. 100, oct., 96); Natividad Corral («Sobre teorías feministas del derrumbe, psicoanálisis y políticas de emancipación», en El Viejo Topo núm. 102, dic., 96); Luisa Posada Kubissa («El patriarcado. Del esplendor a la miseria», en El Viejo Topo núm. 118, mayo, 98).

10

FEMINISMO Y POSMODERNIDAD:

UNA DIFÍCIL ALIANZA

*

Seyla Benhabib

1. La alianza feminista con la posmodernidad

Hace una década, una duda obsesionaba a las teóricas feministas que habían participado en las experiencias de la Nueva Izquierda y que habían llegado al feminismo tras un compromiso inicial con alguna variante de la teoría marxista del siglo XX: ¿eran el marxismo y el feminismo reconciliables, o se trataba de una alianza que sólo podía acabar en un «matrimonio infeliz»?1. Hoy, con la teoría marxista en retroceso en todo el mundo las feministas ya no se preocupan por salvar su infeliz unión. En su lugar hay una nueva alianza, o desavenencia —depende de la perspectiva de cada uno—, que ha resultado más seductora.

Vistos desde el interior de la cultura intelectual y académica de las democracias capitalistas occidentales, feminismo y posmodernidad han surgido como dos corrientes capitales de nuestro tiempo. Han descubierto sus afinidades en la lucha contra los grandes relatos de la Ilustración Occidental y la modernidad. Así, feminismo y posmodernidad son frecuentemente aludidos como si su actual unión fuera una consecuencia inevitable; sin embargo, ciertas características de la posmodernidad deberían hacer que nos preguntásemos, más bien, «¿feminismo o posmodernidad?» En cuestión no están, por supuesto, meras disquisiciones terminológicas. Feminismo y posmodernidad no son meramente categorías descriptivas: son términos constitutivos y evolutivos que informan y ayudan a definir los del presente, proyectan formas de pensar el futuro y evaluar el pasado. Comencemos, pues, considerando una de las más comprensivas caracterizaciones recientes del «momento posmoderno» proporcionada por una teórica feminista.

En su reciente libro, Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Posmodernism in the Contemporary West, Jane Flax caracteriza la posición posmoderna como la adhesión a las tesis de la muerte del Hombre, de la Historia y de la Metafísica2.

— La Muerte del Hombre. «Los posmodernos quieren destruir —escribe—, todas las concepciones existencialistas del ser o de la naturaleza humanos (...)

De hecho, el Hombre es un artefacto social, histórico o lingüístico, no un Ser noumenal o trascendental (...) El Hombre está atrapado para siempre en la telaraña del sentido ficticio, en las cadenas del significado, en las que el sujeto es simplemente otra posición el lenguaje»3.

— La Muerte de la Historia. «La idea de que la Historia tiene su propio Ser o existe por sí misma es algo más que otra precondición y justificación de la ficción del Hombre. Esta idea sustenta y sirve de base al concepto de Progreso, que en sí mismo es una parte tan importante de la historia del hombre (...) Tal idea del Hombre y la Historia privilegia y presupone los valores de unidad, homogeneidad, totalidad, clausura e identidad»4.

— La Muerte de la Metafísica. Según las posmodernas, «La metafísica occidental ha estado bajo el hechizo de la "metafísica de la presencia" al menos desde Platón (...) Para los posmodernos, esta pregunta por lo Real oculta el deseo de la mayoría de los filósofos occidentales, que es dominar el mundo de una vez por todas encerrándolo en un sistema ilusorio y absoluto, que creen que representa o corresponde a la unidad del Ser más allá de la historia, lo particular y el cambio(...) Desde el momento en que lo Real es el fundamento de la verdad, la filosofía, como representación privilegiada de lo Real y fiscalizadora de las pretensiones de la verdad, debe jugar un papel "fundamentador" en todo "conocimiento positivo"»5.

Esta clara y precisa caracterización de la posición posmoderna nos permite ver porqué las feministas encuentran en esta crítica de los ideales del racionalismo occidental y de la Ilustración algo más que un agradable compañero. Es posible articular versiones feministas de las tres tesis sobre la muerte del Hombre, la Historia y la Metafísica.

— La contrapartida feminista al tema posmoderno de «la Muerte del Hombre» puede denominarse la «Desmistificación del Sujeto Masculino de la Razón.» Mientras los posmodernos sitúan al «Hombre», o al tradicional sujeto soberano de la razón teórica y práctica, dentro de prácticas sociales, lingüísticas y discursivas contingentes, históricamente cambiantes y culturalmente variables, las feministas reclaman que el «género», y las diversas prácticas que contribuyen

a su constitución, es uno de los contextos más cruciales en los que situar al supuestamente neutro y universal sujeto de la razón6. La tradición filosófica occidental articula las estructuras profundas de las experiencias y la conciencia de un yo que dice ser representante de los humanos en general. Pero en sus entrañas más profundas la filosofía occidental oblitera diferencias de género que configuran y estructuran la experiencia y la subjetividad del yo. La razón occidental se presenta como el discurso de un sujeto idéntico a sí mismo, ocultándonos y deslegitimando de hecho, de ese modo, la presencia de lo otro y de la diferencia, que no encajan en sus categorías. Desde Platón y Descartes hasta Kant y Hegel la filosofía occidental tematiza la historia del sujeto masculino de la razón.

— La contrapartida feminista de «la muerte de la Historia» sería la «Generización de la narración histórica». Si el sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido normalmente el cabeza de familia varón, blanco, propietario, cristiano, entonces la Historia tal como se recuerda y se narra hasta ahora ha sido «su historia». Además, las diversas filosofías de la historia que han dominado desde la Ilustración han sometido la narración historica a unidad, homogeneidad y linealidad con la consecuencia de que la fragmentación, la heterogeneidad y, sobre todo, la variable marcha de las distintas temporalidades, tal como se experimentan por los diferentes grupos, han sido obliteradas7. Basta recordar la cita de Hegel sobre que África no tiene historia8. Hasta muy recientemente, tampoco las mujeres han tenido su propia historia, su propia narración con distintas categorías de periodización y con diferentes regularidades estructurales.

— La contrapartida feminista a la «muerte de la metafísica» sería el «escepticismo feminista hacia las pretensiones de la Razón Trascendental». Si el sujeto de la razón no es un ser suprahistórico y trascendente a su contexto, y sus creaciones y actividades teóricas y prácticas llevan en cada momento las marcas del contexto del que emergen, entonces el sujeto de la filosofía está inevitablemente imbricado con los intereses del conocimiento dominante, que marcan y dirigen sus actividades. Para la teoría feminista el más importante interés cognoscitivo, en términos habermasianos, o la matriz disciplinaria de la verdad y el poder, en términos de Foucault, son las relaciones de género y la constitución social, económica, política y simbólica de las diferencias de género entre los seres humanos9.

A pesar de esta «voluntaria afinidad» entre feminismo y posmodernidad, cada una de las tres tesis arriba enumeradas puede ser, sin embargo, interpretada de

modo que permita estrategias teoréticas, si no contradictorias, sí al menos radicalmente divergentes. Y para las feministas no puede ser indiferente qué conjunto de propuestas teoréticas adoptan como propio. Como lo ha observado recientemente Linda Alcoff, la teoría feminista está atravesando una profunda crisis de identidad en este momento10. Puede que el pensamiento posmoderno no sólo elimine con sus conclusiones la especificidad de la teoría feminista, sino que ponga enteramente en cuestión los ideales emancipatorios mismos de los movimientos de la mujer.

2. EL ESCEPTICISMMO FEMINISTA

HACIA LA POSMODERNIDAD

Para una comprensión más cercana de las opciones conceptuales que permite la posición posmoderna, comencemos por considerar la tesis de la «Muerte del Hombre». La versión débil de esta tesis situaría al sujeto en el contexto de diversas prácticas sociales, lingüísticas y discursivas. Este punto de vista, sin embargo, no cuestionaría en absoluto la deseabilidad y necesidad teorética de articular una visión de la subjetividad más adecuada, menos ilusoria y menos mistificada. Los atributos tradicionales del sujeto filosófico de Occidente, como la auto-reflexividad, la capacidad de actuar por principios, la responsabilidad racional por las acciones de uno y la capacidad para proyectar un plan de vida en el futuro;en definitiva, cierta forma de autonomía y racionalidad, podría, pues, reformularse teniendo en cuenta la radical situalidad —sit venia verbo— del sujeto.

La versión fuerte de la tesis de la «Muerte del Hombre» está quizá mejor captada en la propia expresión de Flax: «El Hombre está atrapado para siempre en la telaraña del sentido ficticio, en las cadenas de significado, en las que el sujeto es simplemente otra posición en el lenguaje». Así, el sujeto se disuelve en la cadena de significados de la que se suponía era el iniciador. Paralelamente a esta disolución del sujeto en «otra posición en el lenguaje» desaparecen, por supuesto, los conceptos de intencionalidad, responsabilidad, reflexividad y autonomía. El sujeto que no es sino otra posición en el lenguaje no puede dominar y crear entre sí mismo y la cadena de significaciones en que está

inmerso una distancia tal que permitiera reflexionar sobre ella y alterarla creativamente.

La versión fuerte de la tesis de la «Muerte del Sujeto» no es compatible con los objetivos del feminismo[11]. Es seguro que una subjetividad que no estuviera estructurada por un lenguaje, por una narración y por las estructuras simbólicas del relato disponible en una cultura, sería impensable. Hablamos de quiénes somos, del «yo» que somos, por medio de una narración. «Yo nací tal y tal día, hija de tal y tal», etc. Estas narraciones están profundamente teñidas y estructuradas por los códigos de biografías e identidades esperados y comprensibles en nuestras culturas. Podemos conceder todo esto, pero debemos no obstante seguir defendiendo que no somos simplemente extensiones de nuestras historias, que frente a nuestras propias historias estamos en la posición de autor y personaje a la vez. El sujeto situado y generizado está heterónomamente determinado, pero a pesar de ello, lucha en pos de la autonomía. Quiero preguntar cómo sería incluso pensable, de hecho, el proyecto mismo de la emancipación femenina sin un principio regulativo de acción, autonomía e identidad.

Por tanto, las apropiaciones feministas de Nietzsche en lo referente a esta cuestión sólo pueden llevar a la incoherencia. Judith Butler, por ejemplo, quiere ampliar los límites de la reflexividad pensando en el yo más allá de la dicotomía de «sexo» y «género». «El género —escribe—, no es a la culturo como el sexo a la naturaleza; el género es también el medio discursivo/cultural por el cual la “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” se produce y establece como “prediscursivo”, previo a la cultura, base políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura»[12]. Podríamos decir que para Butler el mito del cuerpo ya sexuado es el equivalente epistemológico del mito de lo dado: los códigos de género culturalmente disponibles que «sexualizan» un cuerpo y construyen la direccionalidad de su deseo sólo pueden identificarse, igual que lo dado, con un orden del discurso.

Butler mantiene también que para pensar más allá de la univocidad y los dualismos de las categorías de género, debemos despedirnos del «autor fuera de su obra», del yo como sujeto de una narración vital. «En una dirección que Nietzsche ni anticipó ni habría admitido, podríamos establecer el siguiente corolario: No hay identidad de género tras las expresiones de género; esa identidad está representativamente constituida por las mismas expresiones que se dicen ser sus resultados»[13]. En caso de adoptar esta idea del yo, ¿hay alguna

posibilidad de cambiar esas expresiones que nos constituyen? Si no somos más que la suma total de las expresiones generizadas que representamos, ¿hay alguna vez oportunidad de detener la representación por un instante, bajar el telón y dejarlo subir sólo si una tiene voz en la producción de la obra misma? ¿No es de esto de lo que se trata en la polémica sobre el género? Seguramente podemos criticar la supremacía de los presupuestos de identidad política y cuestionar la supremacía de las posturas heterosexuales y dualistas en el movimiento feminista. Pero, ¿es tal crítica sólo pensable a través de un completo desenmascaramiento de todos los conceptos de identidad, acción y autonomía? Lo que se sigue de esta concepción nietzscheana es una visión del yo como un actor enmascarado, salvo que se nos pide creer que no hay ningún yo tras la máscara. Dado el frágil y tenue sentido de la identidad de las mujeres en muchos casos, y cuánto tienen de errados sus esfuerzos en pos de la autonomía, esta reducción de la acción de la mujer a una «obra sin autor» me parece que es, en el mejor de los casos, una virtud innecesaria.

Consideremos ahora la tesis de «La Muerte de la Historia». De todas las posturas normalmente asociadas con la posmodernidad, ésta me parece la menos problemática. La desilusión de los ideales del progreso, el conocimiento de las atrocidades cometidas en este siglo en nombre del progreso tecnológico y económico, la bancarrota política y moral de las ciencias naturales puestas al servicio de las fuerzas de destrucción humana y planetaria: éstos son los sentimientos compartidos de nuestro siglo. Los intelectuales y los filósofos del siglo XX no se van a distinguir unos de otros por ser partidarios o no de la creencia en el progreso, sino en los términos siguientes: si el olvido de los «meta-relatos de la Ilustración» puede ejercitarse mientras se continúa creyendo en el poder de la reflexión racional o si este olvido se ve como un simple preludio del alejamiento de tal reflexión.

Como tesis débil, la Muerte de la Historia podría significar dos cosas: teoréticamente, se podría entender como una llamada a la conclusión de la práctica de los «grandes relatos» esencialistas y monocausales. Políticamente, el final de esos grandes relatos significaría rechazar las pretensiones hegemónicas de cualquier grupo u organización de «representar» las fuerzas de la historia, moverse con ellas, o actuar en su nombre. La crítica de los diversos movimientos totalitarios y totalizadores de nuestro siglo, desde el nacionalsocialismo y el fascismo al marxismo ortodoxo y otras formas de nacionalismo, es ciertamente una de las experiencias políticas más formativas de intelectuales posmodernos como Lyotard, Foucault y Derrida14. También es éso lo que hace a la tesis de la

muerte de la historia, interpretada como el fin de los «grandes relatos», tan atractiva para las teóricas feministas. Nancy Fraser y Linda Nicholson escriben, por ejemplo: «(...) la práctica política feminista en los 80 ha generado un nuevo conjunto de presiones que han actuado contra ciertos metarrelatos. En los últimos años, las mujeres de color y las lesbianas han conseguido por fin que sus objeciones a las teorías feministas, que no logran enfocar sus vidas ni llegar a sus problemas, sean ampliamente escuchadas. Han hecho ver los primeros cuasi-metarrelatos, con sus asunciones de la universal dependencia de la mujer y su confinamiento a la esfera doméstica, como falsas extrapolaciones de la experiencia de la mujer blanca, heterosexual, de clase media que dominó los inicios de la segunda ola (...). Así, al alterarse la conciencia de clase, sexual, racial y étnica del movimiento, también lo ha hecho la concepción prioritaria de la teoría. Ello ha aclarado que los cuasi-metarrelatos estorban, más que promueven, la fraternidad entre las mujeres, puesto que eliden las diferencias entre ellas y entre las formas de sexismo a que las distintas mujeres están sujetas de modo diferente»15.

La versión fuerte de la tesis de la «Muerte de la Historia» implicaría, sin embargo, el rechazo prima facie de cualquier relato histórico que se ocupase de largos períodos y que se fijase en las prácticas macro- en vez de en las microsociales. Nicholson y Fraser también advierten contra esta tendencia «nominalista» en la obra de Lyotard16. Estoy de acuerdo con ellas en que sería un error interpretar la muerte de los «grandes relatos» como una sanción para el futuro de las historias locales frente a la historia global. Me parece que la cuestión más difícil que sugiere la tesis fuerte de la «muerte de la historia» es otra: incluso aunque prescindamos de los grandes relatos, ¿cómo podemos repensar la relación entre la política y la memoria histórica?, ¿es posible para los grupos en lucha no interpretar la historia a la luz de un imperativo político moral, el imperativo del interés futuro en la emancipación? Piénsese por un momento no sólo en el modo en que las historiadoras feministas de las últimas dos décadas han descubierto a las mujeres y sus, hasta ahora, invisibles vidas y trabajo, sino en la forma en que las han revalorizado y nos han enseñado a ver con distintos ojos esas actividades tradicionalmente femeninas y previamente denigradas, como el cotilleo, la costura, e incluso formas de enfermedad típicamente femeninas, como los dolores de cabeza, la histeria y el reposo durante la menstruación17. Dentro de este proceso de «transvaloración feminista de los valores», nuestro interés actual en las estrategias de supervivencia y resistencia histórica de las mujeres nos ha conducido a imbuir nuevo sentido y significado en estas actividades que carecían totalmente de interés desde el punto

de vista del historiador tradicional.

Si bien ya no es posible o deseable producir «grandes relatos» históricos, la tesis de «la muerte de la historia» ocluye el interés epistemológico en la historia y la narración histórica que acompaña las aspiraciones de todos los actores históricos en lucha. Perdido este interés por recuperar las vidas y los esfuerzos de aquellos «perdedores» y «víctimas» de la historia, ¿podemos producir una teoría feminista comprometida? Yo sigo siendo escéptica sobre que la apelación a una «teoría feminista posmoderna» que sería pragmática y falibilista, que «adaptaría su método y categorías a la específica tarea en marcha usando múltiples categorías cuando fuera apropiado y desechando el confort metafísico de un sencillo método o una epistemología feministas»18, fuera también una llamada en pos de una apropiación emancipatoria de relatos pasados. ¿Qué distinguiría este tipo de pragmática falibilista de la teoría feminista de la autocomprensión usual de la ciencia social empírica y libre de valores? ¿Puede la teoría feminista ser posmoderna y aún así mantener un interés en la emancipación?19

Por último, permítanme articular las versiones fuerte y débil de la tesis de la «muerte de la metafísica». Al considerar este punto sería importante señalar correctamente desde el principio que gran parte de la crítica posmoderna a la metafísica occidental continúa ella misma bajo el hechizo de un meta-relato, a saber, el relato primeramente articulado por Heidegger y desarrollado después por Derrida sobre que «la metafísica occidental ha estado bajo el hechizo de la "metafísica de la presencia" al menos desde Platón(...)». Esta caracterización de la tradición filosófica concede a los posmodernos la ventaja retórica de presentar aquello que están refutando en sus versiones más simplistas y menos defendibles; escuchemos de nuevo las palabras de Flax: «Para los posmodernos, esta pregunta por lo Real oculta el deseo de los filósofos, que es dominar el mundo», o «Así como lo Real es el fundamento de la Verdad, la filosofía es la representación privilegiada de lo Real (...)», etc. Pero, ¿es la tradición filosófica tan monolítica y tan esencialista como les gusta afirmar a las posmodernas?, ¿no se estremecería el mismo Hobbes ante la sugerencia de que «lo Real es el fundamento de la Verdad»?, ¿qué diría Kant frente a la afirmación de que «la filosofía es la representación privilegiada de lo Real»?, ¿no consideraría Hegel que la idea de que los conceptos y el lenguaje son una esfera, y lo «real» otra, es simplemente una versión de la teoría ingenua de la verdad como correspondencia que tan elocuentemente despacha en el capítulo sobre «La certeza de la sensación» de La Fenomenología del Espíritu? En su versión fuerte, la tesis de «la muerte de la metafísica» no sólo suscribe un grandioso

metarrelato, sino que, lo que es más importante, este grandioso metarrelato va a hacer irreconocibles la historia de la filosofía moderna y los esquemas conceptuales en competencia que contiene. Una vez que esta historia se torne irreconocible, pueden ser abandonados los problemas conceptuales y filosóficos que encierra esta proclamación de la «muerte de la metafísica».

Más influyente, hoy, que el increíble cuento de Heidegger y Derrida sobre «la metafísica de la presencia» es la versión de la tesis de «la muerte de la metafísica» de Richard Rorty. En La filosofía y el espejo de la naturaleza Rorty ha mostrado de un modo sutil y convincente que los proyectos empiristas y racionalistas del período moderno presuponían que la filosofía, contrariamente a las ciencias naturales que se desarrollan en ese período, podía articular la base de validez del verdadero conocimiento y de la acción correcta: Rorty le llamó el proyecto de la «epistemología»20: éste consiste en la idea de que la filosofía es un meta-discurso de legitimación que articula los criterios de validez presupuestos por todos los demás discursos. Una vez que deja de ser un discurso de justificación, pierde su razón de ser. Esto es, en efecto, lo esencial del problema. Una vez que hemos destrascendentalizado, contextualizado, historizado, generizado el sujeto del conocimiento, el contexto de la investigación e incluso los métodos de justificación, ¿qué queda de la filosofía? 21. ¿No se convierte la filosofía en una forma de crítica genealógica de regímenes de discurso y poder según se suceden unos a otros en su eterna monotonía histórica? ¿O quizá se convierta en una forma de densa narración cultural del tipo que hasta ahora sólo nos proporcionaban los poetas? ¿O quizá todo lo que quede de la filosofía sea una forma de sociología del conocimiento, que, en vez de investigar las condiciones de validez del conocimiento y la acción, investiga las condiciones empíricas bajo las cuales generan las comunidades de interpretación tales afirmaciones de validez?

¿Por qué esta cuestión de la identidad y el futuro, e incluso quizá la posibilidad de la filosofía, tiene interés para las feministas? ¿Acaso no puede la teoría feminista florecer sin quedar enredada en los arcanos debates sobre el fin o la transformación de la filosofía? La mayoría de las teóricas feministas se inclinan en la actualidad a afirmar que podemos esquivar esta cuestión incluso aunque no queramos ignorarla: no se nos debe obligar a solucionarla en un sentido u otro. Fraser y Nicholson preguntan: «¿Cómo podemos concebir una versión de la crítica sin filosofía que sea lo bastante robusta como para llevar a cabo el duro trabajo de analizar el sexismo en toda su infinita variedad y monótona semejanza?»22. Mi respuesta es que no podemos, y es esto lo que me hace dudar

de que, como feministas, podamos adoptar el pensamiento posmoderno como aliado teorético. La crítica social sin filosofía no es posible, y sin crítica social el proyecto de una teoría feminista, comprometida a la vez con el conocimiento y con el interés emancipatorio de las mujeres, es inconcebible. Sabina Lovibond ha sintetizado bastante bien el dilema de las posmodernas:

Creo que tenemos razones para precavemos, no sólo de la incompetente visión nietzscheana del final de la legitimación, sino también de la sugerencia de que podría de algún modo ser mejor que los ejercicios de legitimación se llevaran a cabo con un espíritu conscientemente aldeano, porque si el feminismo aspira a ser algo más que un movimiento reformista, es seguro que más pronto o más tarde se encontrará poniendo en cuestión los límites de la aldea.

Así, la posmodernidad parece enfrentarse a un dilema: o admite la necesidad, en los términos de los objetivos del feminismo, de «volver al mundo del revés» en el sentido que acabamos de señalar —abriendo, de ese modo, una vez más, una puerta a la idea ilustrada de una reconstrucción total de la sociedad sobre la base de la razón—; o afirma dogmáticamente los argumentos ya establecidos contra esa idea, permitiendo así el cínico pensamiento de que, aquí como en cualquier parte, «es tristemente previsible quién hará qué a quién bajo el nuevo pluralismo»23.

Frente a esta objeción, la respuesta de las posmodernas, comprometidas con el proyecto de crítica social y con la tesis de la muerte de la filosofía como metarrelato de legitimación, será que los «relatos locales», «les petits récits», que constituyen nuestras prácticas sociales o juegos del lenguaje diarios, son lo bastante reflexivos y autocríticos cómo para expresar juicios sobre sí mismos. La ficción ilustrada de la reflexión filosófica, de la epistemé yuxtapuesta a la práctica acrítica de la doxa de cada día, es precisamente eso, una ficción de legitimación que ignora que las prácticas y tradiciones de cada día tienen también sus propios criterios de legitimación y crítica. La cuestión, entonces, sería si entre los criterios que las diversas prácticas, juegos del lenguaje y tradiciones culturales han hecho disponibles para nosotros, no podríamos encontrar alguno que sirviera a las feministas en su tarea de crítica social y transformación política radical24. Siguiendo a Michael Walzer, las posmodernas

deberían mantener que la visión de un crítico social nunca es «la visión desde ninguna parte» sino siempre la visión de alguien situado en algún lugar, cultura, sociedad y tradición25. Me gustaría referirme a esta objeción.

3. EL FEMINISMO COMO CRÍTICA SITUADA

La respuesta obvia a cualquier defensor de la idea de la «crítica situada» es que las culturas, sociedades y tradiciones no son campos de sentido monolíticos, unívocos y homogéneos. Aunque se quiera caracterizar el contexto relevante en que se está enmarcada, como por ejemplo «la tradición anglo-americana liberal de pensamiento», «la tradición de la jurisprudencia progresista e intervencionista», «la tradición judeo-cristiana», «la cultura de Occidente», «el legado de las sufragistas», «la tradición del amor cortés», «las ideas de justicia del Viejo Testamento», «la cultura política de los estados democráticos del Bienestar», etc., todas estas caracterizaciones son «tipos ideales» en un sentido weberiano. Se construyen a partir de la red de significado e interpretación que constituye el horizonte de nuestro mundo-de-la-vida social. La filósofa crítica no encuentra criterios de legitimación y autocrítica dados en la cultura como uno podría encontrar digamos manzanas en un manzano y peces en un acuario: ella se encuentra interpretando, apropiando, reconstruyendo y constituyendo constantemente las normas, principios y valores que constituyen un aspecto del mundo-de-la-vida en no menor medida que los actores sociales. No existe un único conjunto de criterios constitutivos a los que apelar para caracterizar prácticas sociales complejas. Las prácticas sociales complejas como las tradiciones constitucionales, las ideas éticas y políticas, las creencias religiosas, las instituciones científicas no son como juegos de ajedrez. La filósofa crítica no puede asumir que cuando se dedica a realizar un análisis inmanente y una caracterización de esas prácticas encontrará un único conjunto de criterios sobre los que haya un consenso tan universal que se pueda asumir que se ha completado la tarea de una crítica social inmanente con sólo yuxtaponer esos criterios a la realización efectiva de la práctica. Así, el primer defecto de una crítica situada es cierto género de «monismo hermenéutico del significado», la asunción de que los relatos de nuestra cultura son tan unívocos e incontrovertidos que, con sólo apelar a ellos, una queda eximida de la tarea de una reconstrucción ideal-típica evaluativa»26. La crítica social necesita de la

filosofía precisamente porque los relatos de nuestras culturas son tan conflictivos e irreconciliables que, incluso cuando se apela a ellos, es ineludible cierta ordenación de las prioridades normativas de una misma y una clarificación de aquellos principios en nombre de los que se habla.

El segundo defecto de la «crítica situada» es asumir que las normas constitutivas de una cultura, sociedad y tradición dadas, serán suficientes para permitir que se ejercite la crítica en nombre de un futuro deseable. Pero puede ciertamente haber épocas en que la propia cultura, sociedad y tradición estén tan reificadas, dominadas por fuerzas tan brutales, momentos en que el debate y la conversación están tan apagados o simplemente imposibilitados que el crítico social se convierta en un exiliado de la sociedad. Este gesto lo han ejemplificado no sólo los críticos sociales de la modernidad, desde Thoreau a la Escuela de Fráncfort, desde Albert Camus a los disidentes de la Europa del Este; la Antigüedad y la Edad Media han tenido filósofos exiliados, sectas milenaristas, hermandades místicas y profetas que han abandonado sus ciudades. Ciertamente, la crítica social no necesita ser una exiliada; sin embargo, en tanto en cuanto la crítica presupone un necesario distanciamiento de las certezas diarias de una misma, quizá para, eventualmente, volver a ellas y reafirmarlas en un más alto nivel de análisis y justificación, la vocación de quien ejerce la crítica social está más cerca de la del exiliado y el expatriado que de la de quien nunca abandonó su casa o puso en cuestión las certezas de su modo de vida. Y abandonar el hogar no es acabar en ninguna parte, es ocupar un espacio fuera de los muros de la ciudad, en un lugar hostil, en una realidad social distinta. ¿No es esto, en efecto, la quintaesencia de la condición posmoderna en el siglo XX? Quizá la nostalgia de una crítica situada es nostalgia del hogar, de las certezas de la cultura y sociedad propias en un mundo en que ninguna tradición, cultura, ni ninguna sociedad pueden existir sin interacción y colaboración, confrontación e intercambio. Cuando las culturas y las sociedades estén en conflicto, ¿dónde estaremos situadas nosotras, como feministas, como críticas sociales y como activistas políticas?

¿Estamos ahora más cerca de resolver la cuestión propuesta al final de la sección anterior sobre si es posible la crítica social feminista? Al considerar la tesis de las posmodernas sobre la «muerte de la metafísica», yo sugería que la versión débil de esta tesis procedía de una construcción retórica de la historia de la filosofía como «metafísica de la presencia», mientras que la versión fuerte eliminaría, no sólo los metarrelatos de legitimación, sino, juntamente con ellos, la práctica de legitimación y crítica. Las posmodernas podrían responder que no

necesariamente, ya que habría criterios internos de legitimación y crítica en nuestra cultura a los que podría volverse la filósofa social de tal modo que sería posible la crítica social sin filosofía. Ahora afirmo que la práctica de una crítica social inmanente o situada tiene dos defectos: primero, la vuelta a los criterios de legitimación inmanentes o internos parece eximirnos de la tarea de una justificación filosófica sólo porque las posmodernas asumen, inter alia, que existe un conjunto claro de tales criterios al que apelar. Pero si las culturas y tradiciones se parecen más a conjuntos de relatos en competencia e incoherentes redes de sentido, entonces la crítica social debe construir ella misma, a partir de estas versiones conflictivas e incoherentes, el conjunto de criterios en nombre del que habla. El «monismo hermenéutico del significado» no conlleva ninguna exención de la responsabilidad de justificación normativa.

En segundo lugar, he defendido que la vocación de la crítica social debe requerir el exilio social, porque debe haber momentos en que las normas inmanentes y los valores de una cultura estén tan reificados, muertos o petrificados que no se pueda hablar en su nombre. La filósofa social en el exilio no tiene una «visión desde ninguna parte», sino «la visión desde fuera de los muros de la ciudad», dondequiera que estén esos muros y esos límites. Puede que no sea coincidencia el que, desde Hypatia y Diótima hasta Olympe de Gouges y Rosa Luxemburgo, la vocación de la pensadora feminista y crítica le haya llevado a abandonar el hogar y los muros de la ciudad.

4. EL FEMINISMO Y LA RENUNCIA POSMODERNA A LA UTOPÍA

En las secciones precedentes de este artículo he mostrado mi desacuerdo con la idea de algunas teóricas feministas de que el feminismo y la posmodernidad son aliados conceptuales y políticos. Cierta versión de la posmodernidad no sólo es incompatible, sino que socavaría la posibilidad misma del feminismo como articulación teorética de las aspiraciones emancipatorias de las mujeres. Este socavamiento se debe a que, en su versión fuerte, la posmodernidad está comprometida con tres tesis: la muerte del hombre entendida como la muerte del sujeto autónomo, auto-reflexivo, capaz de actuar por principios; la muerte de la historia, entendida como la quiebra del interés epistémico por la historia de los grupos en lucha al construir sus relatos pasados; la muerte de la metafísica,

entendida como la imposibilidad de criticar o legitimar instituciones, prácticas y tradiciones de otro modo que a través de la apelación inmanente a la auto-legitimación de «pequeños relatos». Así interpretada, la posmodernidad socava el compromiso feminista con la acción de las mujeres y el sentido de autonomía, con la reapropiación de la historia de las mujeres en nombre de un futuro emancipado, y con el ejercicio de la crítica social radical que descubre el género «en toda su infinita variedad y monótona semejanza».

En estas consideraciones finales me atrevo a sugerir que la posmodernidad ha producido una «renuncia a la utopía» en el feminismo. Por utopía no entiendo la interpretación moderna de este término como reestructuración total de nuestro universo social y político de acuerdo con un plan racionalmente planeado. Estas utopías de la Ilustración no sólo han dejado de convencer sino que, con la salida (iniciada por ellas mismas) de las antiguas «utopías socialistas» de su estado de gracia, ha terminado una de las más grandes utopías racionalistas de la humanidad, la utopía de una economía racionalmente planificada conducente a la emancipación humana. El fin de estas visiones racionalistas de ingeniería social no puede agotar las fuentes de la utopía en la humanidad como el anhelo por lo «totalmente otro» (das gauz Andere), por lo que no es todavía: el pensamiento utópico es un imperativo práctico-moral. Sin tal principio regulativo de esperanza, no sólo la moralidad, sino también la transformación radical es impensable. Lo que espanta a quienes se oponen a la utopía, como por ejemplo Lyotard, es que en nombre de tal utopía futura, el presente, en su múltiple ambigüedad, pluralidad y contradicción se reducirá a un gran relato monótono. Yo comparto las preocupaciones de Lyotard en la medida en que el pensamiento utópico se convierta en excusa para la burda instrumentalización del presente —el fin justifica los medios— hasta el punto de que la futura utopía exima de crítica las prácticas antidemocráticas y autoritarias del presente. Mas no podemos superar estas implicaciones políticas rechazando el impulso ético hacia la utopía, sino articulando los principios normativos de la acción y organización democráticas en el presente. ¿Se unirán las posmodernas a nosotras en esta tarea o se contentarán con entonar el canto del cisne del pensamiento normativo en general?

La renuncia a la utopía en la teoría feminista en la última década ha consistido en tachar de esencialista cualquier intento de formular una ética feminista, una política feminista, un concepto de autonomía feminista e incluso una estética feminista. El hecho de que los puntos de vista de Gilligan, Chodorow o Sarah Ruddick (o, en este punto, Kristeva) sólo enlacen con la sensibilidad de las

mujeres blancas, heterosexuales, opulentas, de la clase media del primer mundo puede ser verdad (aunque incluso tengo dudas empíricas sobre esto). Pero, ¿qué podemos ofrecer en su lugar? ¿Podemos ofrecer como proyecto de ética que nos guíe en el futuro una visión mejor que la síntesis de pensamiento autónomo de la justicia y solidaridad empática? ¿Podemos, como visión de la personalidad autónoma a la que aspiramos en el futuro, articular un sentido del yo mejor que el modelo de individualidad autónoma con fluidos límites del ego y no amenazados por «lo otro»?27. ¿Podemos articular, como políticas feministas, un modelo mejor para el futuro que una política radicalmente democrática que también fomente los valores de la ecología, el antimilitarismo y la solidaridad de los pueblos? La posmodernidad puede enseñarnos las trampas teoréticas y las políticas que manifiestan que las utopías y el pensamiento fundamentador pueden estar equivocados, pero ello no debe conducirnos a renunciar a la utopía. Porque nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder si abandonamos la esperanza utópica en lo totalmente otro28.

* Este artículo se presentó originalmente por «The Greiter Philadelphia Philosophy Consortium» en septiembre de 1990. Judith Butler y Nancy Fraser también participaron. En mi libro, Situating the Self. Gender, Comunity and Postmodernism in Contemporary Ethics (Cambridge, Polity-Press, 1992), aparece una versión revisada y aumentada de este artículo, incluyendo mis pensamientos posteriores sobre el debate con Butler y Fraser.

1 Véase Lydia Sargent (ed.), Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, Boston, South End Press, 1981.

2 Jane Flax, Psychoanalysis, Feminism and Posmodernism in the Contemporary West, Berkeley, University of California Press, 1990, pág. 32. (Hay traducción castellana en Cátedra, Feminismos, 1995).

3 Ibíd., pág. 32.

4 Ibíd., pág. 33.

5 Ibíd., pág. 34.

6 Luce Irigaray, Speculum of the Other Woman, Ithaca, Cornell U. P., 1985, pág. 133; Genevieve Lloyd, The Man of Reason. Male and Female in Western

Philosophy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; Sandra Harding y M. Hintikka (eds.), Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science, Dordrecht, Reidel Publishers, 1983.

7 Joan Kelly Gadol, «The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History» y «Did Women Have a Renaissance?», en Women's History y «Did Women Have a Renaissance?», en Women, History and Theory, Chicago, University of Chicago Press, 1984, págs. 1-19 y 19-51.

8 G. W. F. Hegel, «En este punto no dejaremos de mencionar África, porque no es una parte histórica del mundo: no exhibe ningún movimiento o desarrollo. Los movimientos históricos en ella, esto es, en la parte norte, pertenecen al mundo asiático o europeo. Los que propiamente se entiende por África es el Espíritu ahistórico, no-desarrollado, envuelto aún en las condiciones naturales (...)», en The Philosophy of History, Nueva York, Dover Publications, 1956.

9 Como ejemplo provocativo del uso de la teoría de Foucault para un análisis del género, cfr. Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, Nueva York y Londres, Routledge, 1990. (Hay traducción castellana de Mónica Mansour y Laura Manríquez, El género en disputa, México, Paidós, 2001).

10 Linda Alcoff, «Poststructuralism and Cultural Feminism», Signs, vol. 131, núm. 3, 1988, págs. 4-36; y Christine di Stefano, «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism», en Linda Nicholson (ed.), Feminism/Postmodernism, Londres, Routledge, 1990, páginas 63-83.

11 Véase Rossi Braidotti, «Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy», en Herta Nagl-Docekal (ed.), Feministische Philosophie, Viena y Múnich, R.

Oldenburg, 1990, pág. 108-123; Herta Nagl-Docekal, «Antogones Trauer and der Tod des Subjekts», Lectura en la Universidad Libre de Berlín, 25-V-1990.

12 Butler, Gender Trouble, pág. 7.

13 Rosi Braidotti señala muy apropiadamente: «Me parece que las discusiones filosóficas contemporáneas sobre la muerte del sujeto cognoscente, la dispersión, la multiplicidad, etc., tienen el efecto inmediato de ocultar y socavar los intentos de la mujer por encontrar una voz teorética propia. Rechazar la noción de sujeto en el mismo momento histórico en que la mujer está empezando a tener acceso a él, mientras se reclama, al mismo tiempo, el "devenir femme" (como hace Guattari) del discurso filosófico mismo, puede describirse, al menos, como una paradoja (...). La verdad de la cuestión es: No se puede de-sexualizar una sexualidad que nunca se ha tenido; para deconstruir el sujeto, se debe haber ganado primero el derecho a hablar como sujeto; antes de poder subvertir los signos, las mujeres deben apreder a usarlos; para de-mistificar un meta-discurso hay que tener primero un lugar en la enunciación. "Il faut, au moins, un sujet"», en «Patterns of Disonance: Women and/in Philosophy», en Herta Nagl-Docekal (ed.), Feministische Philosophie, págs. 119-120.

14 Cfr. Vincent Descombes, Modern French Philosophy, Nueva York, Cambridge U. P., 1980.

15 Nancy Fraser y Linda J. Nicholson, «Social Criticism Without philosophy: An encounter between Feminism and Postmodernism», en Linda Nicholson (ed.), Feminism/Postmodernism, pág. 33. Iris Young se refiere a lo mismo en su artículo «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en el mismo volumen.

16 Ibíd., pág. 34.

17 Al respecto, la antología pionera en distintos idiomas es: Becoming Visible. Women in European History, ed. de R. Bridenthal, C. Koonz y S. Stuard, Boston, Houghton Mittlin Co., 1987.

18 N. Frazer y L. Nicholson, ob. cit., pág. 35.

19 Para un interesante, aunque áspero, intercambio sobre la cuestión de la acción en la historia y de cómo las distintas visiones deberían influir en la investigación social e histórica, véase la revisión de Joan W. Scott sobre «Heroes of their Owen Lives: The politics and History of Family Violence», de Linda Gordon; la revisión de Linda Gordon sobre «Gender and the Politics of History», de Joan Scott y sus respuestas, en Signs, vol. 15, núm. 4 (verano de 1990, págs. 848-860).

20 Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, Princeton U. P., 1979, pág. 131 (Hay traducción al español, La filosofía y el espejo de la naturleza, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983).

21 Para unas incisivas articulaciones de los varios problemas y cuestiones sobre esta «disolución» y «transformación» de la filosofía, véase Kenneth Baynes, James Bohman y Thomas McCarty (eds.), After Philosophy. End or Transformation, Cambridge, Mass., M. U. P., 1987.

22 Fraser y Nicholson, «Social Criticism Without Philosophy», pág. 34.

23 Sabina Lovibond, «Feminism and postmodernism», en New Left Review,

núm. 178 (noviembre-diciembre, 1989), pág. 22.

24 Recuérdese el comentario de Lyotard en La condición posmoderna,«los relatos(...) definen así lo que tiene derecho a ser dicho y hecho en la cultura en cuestión, y puesto que ellos mismos son parte de la cultura, están legitimados por el simple hecho de que hacen lo que hacen». En su intervención en este debate, Rorty se ha situado con Lyotard y frente a Habermas, diciendo que este último «rasca donde no pica». Cfr. Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», Praxis International, vol. 4, núm. 1 (abril, 1984), pág. 34. Yo misma he analizado las dificultades de esta vuelta a la crítica social inmanente en «Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean François Lyotard», reimpreso en Nicholson (ed.), Feminism/Postmodernism, págs. 107-130.

25 Véase Michael Walzer, Interpretation and Social Criticism, Cambridge, Harvard U. P., 1987, especialmente págs. 8-18.

26 Véase la discusión de Georgia Wranke sobre la posición de Michael Walzer, como perspectiva alternativa más afín a la posibilidad de una crítica social inmanente que la mía propia. «Social Interpretation and political Theory: Walzer an his Critics», en The Philosophical Forum, vol. XXI, núms. 1 y 2, 1989-1990.

27 Jessica Benjamin, The Bonds of Love: Psichoanalysis, Feminism and the Problem of Domination, Nueva York, Pantheon Books, 1968. (Hay traducción castellana).

28 Para una posición feminista que trata de retener este elemento utópico aun suscribiendo la filosofía posmoderna, véase Drucilla Cornell, «Post-structuralism, the Ethical Relation, and the Law», Cardozo Law Review, vol. 9, núm. 6, págs. 1587-1628; y «From the Lighthouse: The Promise of Redemption and the possibility of Legal Interpretation», Cardozo Law Review, vol. 11, núms.

5 y 6, págs. 1687-1714.

AUTORAS

Editoras

CELIA AMORÓS es catedrática de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es autora, entre otros libros de: Hacia una crítica de la razón patriarcal (Anthropos, 1991, 3.a ed.); Tiempo de feminismo. Sobre Ilustración, proyecto ilustrado y postmodernidad (Cátedra, 1997) También se ha especializado en el pensamiento ético-político de Jean Paul Sartre y en la historia del existencialismo. En este campo destacan sus obras Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Anthropos, 1987) y Diáspora y Apocalipsis. Ensayos sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre (Alfons el Magnànim, 2001.) Están en prensa las obras: C. Amorós y Ana de Miguel (eds.), Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (3 vols.) (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005); y C. Amorós, La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres (Madrid, Cátedra, 2005). Actualmente se encuentra trabajando acerca de feminismo y multiculturalismo, concretamente en el Proyecto de investigación titulado «Feminismo, Ilustración y multiculturalidad: procesos de Ilustración en el Islam y sus implicaciones para las mujeres».

ANA DE MIGUEL ÁLVAREZ es Profesora Titular de la Universidad de A Coruña. Nacida en Santander estudia filosofía en Salamanca, donde comienza su militancia feminista en la Asamblea de Mujeres de la ciudad. Se traslada a Madrid donde defiende la tesina «Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai» (1986) y se doctora en la Universidad Autónoma con la tesis «Élites y participación política en John Stuart Mill» (1990). En 1985 entra como profesora de sociología en la Universidad Politécnica de Madrid, donde dirige varios Proyectos de Fin de Carrera, entre ellos «La informática como vía hacia una tecnología no genérica» (1992). En 1987 entra a formar parte del seminario permanente Feminismo e Ilustración, dirigido por Celia Amorós. A partir de entonces se integra en su grupo de investigación en el que ha participado en numerosos proyectos y publicaciones colectivas. Ha publicado libros sobre autores clásicos del feminismo como John Stuart Mill y Alejandra Kollontai y ha

editado la obra de William Thompson y Anna Wheeler La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres. También ha coeditado una selección de las obras de Flora Tristán. Una selección de sus trabajos ha sido traducida al portugués bajo el título O feminismo Ontem e Hoje (2002). En la actualidad está trabajando sobre el feminismo como movimiento social y entre sus publicaciones cabe destacar El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres (2003), Hacia un nuevo Contrato Social:políticas de redefinición y políticas reivindicativas en la lucha feminista (2002) y The Feminist Movement and Redefinition of Reality (2005). Junto a Celia Amorós ha coordinado durante años el curso Historia de la Teoría Feminista.

Coautoras

ÁNGELES J. PERONA es Profesora Titular de la Universidad Complutense de Madrid. y miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la misma Universidad. Sus intereses filosóficos se centran fundamentalmente en cuestiones teóricas y prácticas de epistemología, en la teoría feminista y en la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Toma parte en el programa de doctorado de la UCM «La perspectiva feminista como teoría crítica» e imparte la asignatura de licenciatura «Teoría y crítica feminista». Sus investigaciones y publicaciones feministas se han centrado en la noción de igualdad y en el tránsito conceptual de la idea de sujeto a la de ciudadano tanto en la Ilustración como en el feminismo liberal: Maquiavelo y la constitución del sujeto político; Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad; Estado de naturaleza y familia. Hobbes: per perversam rationem; La construcción del concepto de ciudadanía en la Modernidad; Notas sobre igualdad y diferencia; Sobre esencias y género: el problema de la definición del genérico; El feminismo americano de postguerra: Betty Friedan.

ALICIA H. PULEO es Doctora en Filosofía y directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid. Ha participado del Seminario Feminismo e Ilustración desde su creación por Celia Amorós. Una de sus líneas de investigación es la conceptualización de los sexos en el origen de la democracia moderna. En el marco de sus trabajos sobre género y ética medioambiental, ha dirigido el seminario Feminismo y Ecología en la

Universidad Complutense de Madrid y es coautora de Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad (2004). Entre sus libros, destacaremos Filosofía, Género y pensamiento crítico (2000) y Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea (1992). De sus numerosos artículos, publicados en diversos países de América y Europa, recordaremos, «Gender, Nature and Death» (2005), «Filosofía e gênero: da memoria do passado ao projeto de futuro» (2004), «Philosophie und Geschlecht in Spanien» (2002) y «Filosofía, política y sexualidad» (2002).

ASUNCIÓN OLIVA PORTOLÉS es Doctora en Filosofía y Catedrática de Instituto de Enseñanza Secundaria. Fue profesora ayudante de Filosofía y de Historia de la Psicología en la Universidad Autónoma en Madrid durante los cursos 1968 a 1972, años en los que publicó numerosos artículos sobre filosofía en la Enciclopedia SALVAT 20. Hizo su tesis doctoral en la UNED, dirigida por Celia Amorós, con el título «Críticas al sujeto de la modernidad en el feminismo filosófico de fines del siglo XX». Es miembro del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM y ha codirigido, en el marco de este Instituto, las Jornadas celebradas bajo el título «Una lectura feminista del psicoanálisis y la filosofía» en marzo de 2002, de las que surgió el libro Crítica feminista al psicoanálisis y la filosofía, coeditado con Teresa López Pardina y publicado por la Editorial Complutense en 2003. Asimismo, desde Octubre de 2002 a marzo de 2003 dirigió, junto a otros miembros del Consejo, un curso interdisciplinar sobre «El multiculturalismo y las mujeres», en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Ha escrito en la revista Isegoría y en el año 2003 publicó un estudio sobre Feminismo postcolonial en los Cuadernos de Trabajo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Ha pronunciado varias conferencias sobre temas de género y en la actualidad participa como profesora en el curso sobre Historia de la Teoría Feminista, curso que es una de las actividades anuales del Instituto de Investigaciones Feministas, en las sesiones que abordan el tema de los debates sobre el género y el feminismo postcolonial. Forma parte, asimismo, del equipo docente del título de Master en Feminismo y Género que comenzará el próximo curso 2005-2006 dentro del marco del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

CRISTINA MOLINA PETIT es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y tiene estudios de postgrado en la Universidad de Columbia (Nueva York). Pertenece al Instituto de Investigaciones Feministas de la universidad Complutense y colabora en las diversas publicaciones y proyectos

que propicia el Instituto. En solitario ha publicado Dialéctica Feminista de la Ilustración (1993). Entre sus artículos destacan: «Lo femenino como metáfora en la racionalidad posmoderna» (1992) y «Género y poder» (2003). Además de la investigación y la docencia en las áreas del feminismo y la teoría estética, ha tenido experiencias de gestión política y ha sido asesora del Instituto Canario de la Mujer.

KATHLEEN BARRY se presenta a sí misma ante todo como una activista feminista que lucha contra la prostitución, la violencia sexual y el tráfico de personas. Entre sus obras, se ha traducido al castellano, por Paloma Villegas y Mireia Bofill, Esclavitud sexual de la mujer (Barcelona, LaSal, ediciones de las dones, 1987). Es coeditora del Informe del Taller Feminista Global para la organización contra el tráfico de mujeres (Red Feminista Internacional contra la Esclavitud sexual femenina. Santo Domingo, CIPAF, 1985). Y autora de «Prostitución y victimización», en Ximena Bunster, Cynthia Enloe y Regina Rodríguez (eds.), La mujer ausente. Derechos humanos en el mundo (Isis Internacional, 1996, 2.a edición).

RAQUEL OSBORNE es Profesora Titular de Sociología del Género en la UNED y Master of Philosophy por la Universidad de Nueva York. Imparte actualmente el curso de Doctorado La Relevancia Sociológica de la Categoría de Género y el curso de Enseñanza Abierta La Violencia Contra Las Mujeres: Poder y Relaciones de Género. Sus líneas de investigación discurren entre la Sexualidad, la Violencia Contra las Mujeres y la Discriminación Positiva, todo ello dentro de una perspectiva crítica feminista. Ha publicado en diversas revistas científicas, como Papers, REIS, Política y Sociedad, Isegoría o Doxa y de divulgación. Entre sus libros mencionaremos La construcción sexual de la realidad (Madrid, Cátedra, 1993); La violencia contra las mujeres (coord.) (Madrid, UNED, 2001); Trabajador@s del sexo: derechos, tráfico y migraciones en el siglo XXI (ed.) (Barcelona, Bellaterra, 2004). En colaboración: Raquel Osborne y Oscar Guasch (comps.), Sociología de la sexualidad, Madrid, CIS, 2003; Ángeles de la Concha y Raquel Osborne (coords.), Las mujeres y los niños primero. (Discursos de la maternidad), Barcelona, Icaria, 2004.

LUISA POSADA KUBISSA (Madrid, 1957) es Doctora en Filosofía y Profesora de la Universidad Complutense de Madrid en el departamento de Filosofía IV, donde imparte las asignaturas de «Teoría del Conocimiento y Teoría y crítica feministas». Es autora de los libros Sexo y esencia: de esencialismos encubiertos y esencialismos heredados (Madrid, Horas y Horas, 1998) y de Celia Amorós.

Biblioteca de mujeres (Madrid, Ed.del Orto, 2000). Además de algunas traducciones del alemán en el campo de la teoría feminista, ha colaborado y publicado en numerosos trabajos colectivos. También ha formado parte del Seminario Permanente sobre Feminismo e Ilustración, de los Proyectos de Investigación Feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad (hasta el año 2000) y todo ello bajo la dirección de la doctora Amorós. Pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones de la UCM 1992, en cuyo marco ha dirigido y participado en diversas actividades docentes, como en el curso de Teoría Feminista o en el Título de experto Intervención social ante la violencia contra las mujeres, entre otros. En la actualidad es co-directora del Título Propio de la UCM Master en Feminismo y género, en cuya implantación viene trabajando en los últimos años.

SEYLA BENHABIB se inscribe en la tradición de la Escuela de Fráncfort como filósofa política, ha dialogado con el comunitarismo y el multiculturalismo y, muy especialmente, con el feminismo, que le debe interesantes aportaciones. Entre sus libros destacan Critique, Norm, and Utopia, (Nueva York, Columbia University Press, 1986); Sitwating the self (Cambride, Polity Press, 1992); Sheyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.) feminism an critic (Polity Press, Basil Blackwell, 1987) (Hay traducción castellana de Ana Sánchez, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1990); Diversitar cultural, igualtat democrática: la participación política en l'era de la globalització (Valencia, Tamden Edicions, 2000).

· ALIOS · VIDI ·

· VENTOS · ALIASQUE ·

· PROCELLAS ·